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*

Jean-Pierre Vernant

MITO E PENSAMENTO ENTRE OS GREGOS

Estudos de psicologia histórica

Tradução de
Haiganuch Sarian
Museu de Arqueologia e Etnologia da USP
Revisão técnica de
Erika Pereira Nunes
Edição revista

PAZ E TERRA

CLASS.
CUTTER
TOMBO : 227550/11-9-2007

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

Prefácio à primeira edição brasileira

Os textos que agora são apresentados ao público brasileiro foram reunidos em volume, pela primeira vez, em uma edição francesa de 1965. Fiz algumas correções em certos pontos de menor importância. Acrescentei, sobretudo, dois estudos novos, redigidos depois dessa data e que se inscrevem muito diretamente na mesma linha de pesquisa. O primeiro é uma resposta às objeções opostas à minha interpretação do mito hesiódico das raças; essa tomada de posição constitui, parece-me, um complemento indispensável, se quisermos compreender os problemas suscitados, tanto no método quanto no conteúdo, pela aplicação da análise estrutural a esses mitos gregos, que pertencem a uma tradição escrita, muito diferente da que encontram os etnólogos nas sociedades arcaicas. A segunda contribuição nova foi também provocada pelas reações de certos filólogos após a leitura da minha obra. Para suprimir as hesitações, expressas em algumas resenhas, quanto à validez do relacionamento que eu quisera estabelecer entre a estrutura geométrica da cosmologia de Anaximandro e as noções políticas que marcaram muito intensamente o universo espiritual

particular à civilização grega das Cidades, fui levado a retomar esses problemas em seu conjunto, a fim de examinar os seus elementos de mais perto.

O leitor julgará os méritos e as fraquezas da obra. O que me parece confirmado agora, como antes, é, primeiramente, que ela constitui um todo homogêneo, pela unidade de seu projeto programático. Em seguida, que permanece válido o desejo que formulei há pouco tempo de ver desenvolverem-se, sob uma forma comparativa e concertada, as pesquisas de psicologia histórica. Ao menos na França, essa orientação afirmou-se para além da Grécia antiga, em vários setores da História. Será suficiente lembrar, a esse respeito, os trabalhos de especialistas como J. Delumeau, G. Duby, A. Dupront, R. Mandrou, que se preocupam com um estudo sistemático das mentalidades. No domínio grego, M. Detienne e P. Vidal-Naquet vieram, de modo muito eficaz, unir os seus esforços aos meus. Muito me alegra que os leitores de língua portuguesa possam, a partir de agora, apreciar de modo mais fácil, diretamente, os nossos estudos, e eu quero me congratular com os que tomaram a iniciativa desta tradução e que souberam levá-la a termo.

J.-P. Vernant
Julho de 1971

Prefácio à edição de 1985

A. I. Meyerson

Passaram-se vinte anos desde que surgiu *Mythe et pensée chez les Grecs*. Esse livro, que inaugurava na França as pesquisas de psicologia histórica no domínio da Grécia antiga, foi publicado em 1965 por François Maspero na coleção dirigida por Pierre Vidal-Naquet.

Em 1971, uma nova edição, corrigida e ampliada, veio rejuvenescer um pouco, sob a forma de dois volumes inseridos na "Petite Collection Maspero", uma obra da qual nove reimpressões sucessivas (três para a primeira edição, seis para a seguinte) asseguraram a continuidade no decorrer desses vinte anos.

Na introdução de 1965, eu formulava o desejo de que minha iniciativa não ficasse isolada e que, seguindo a via aberta pelo helenista Louis Gernet e pelo psicólogo Ignace Meyerson, se multiplicassem as investigações consagradas à história interior do homem grego, à sua organização mental, às mudanças que afetam, do século VIII ao VI antes de nossa era, todo o quadro de suas atividades e funções psicológicas: aspectos do

espaço e do tempo, memória, imaginação, pessoa, vontade, práticas simbólicas e manejo de signos, modos de raciocínio, categorias de pensamento. Meu desejo foi atendido e poderia citar muitos nomes de estudiosos que se revezaram brilhantemente nessa linha. No momento em que escrevo, a antropologia histórica da Grécia antiga adquiriu direito de cidade nos estudos clássicos como entre os historiadores, sociólogos e antropólogos, preocupados com o comparatismo.

A atual edição liga-se à primeira pela sua apresentação em um só volume com todas as peças do processo. Prolonga a segunda acrescentando-lhe três novas contribuições, redigidas desde então e cuja conexão pareceu-me impor-se ao conjunto.

Quanto ao estudo consagrado ao mito hesiódico das raças, sua presença na obra explica-se naturalmente. A narrativa de Hesíodo havia-me servido de exemplo, no início, para demonstrar o que podia e devia ser, aos meus olhos, a análise estrutural de um texto mítico. Na segunda edição, apresentei minha resposta às objeções que esse ensaio havia suscitado por parte de um filólogo. Dessa vez, em ressonância com Victor Goldschmidt, em quem me havia inspirado sem segui-lo por completo e que em seus últimos escritos havia retomado às nossas respectivas leituras para formular, em toda a sua generalidade, o problema da interpretação estrutural na história do pensamento, fui levado, de minha parte, a refletir sobre meu próprio trabalho e a interrogar-me a respeito da maneira como o intérprete moderno, se quiser situar exatamente o que Goldschmidt chama de "as intenções do autor", deve associar e cruzar a análise estrutural e a perspectiva histórica. No caso do mito das raças, os dados novos trazidos pela arqueologia, no tocante à origem e ao desenvolvimento do culto heróico, no decorrer do século VIII, levaram-me a retomar minhas análises precedentes, a fim de modificá-las em pontos importantes.

É necessário acrescentar que, enquanto isso, o método de análise estrutural foi aplicado com sucesso, na França e fora dela, a muitos outros mitos ou conjuntos míticos gregos por vários estudiosos, em particular Marcel Detienne, e que, se me fosse preciso escolher agora, em meus próprios escritos, o exem-

plo mais característico desse processo de deciframento, eu me referiria de bom grado à minha interpretação do mito de Prometeu, tal qual exponho de início em *Mythe et société,* e depois, sob uma forma mais precisa e desenvolvida, em *La Cuisine du sacrifice en pays Grecs,* com o título: "A la table des hommes".

O segundo estudo que marca, na plástica grega, a passagem de um esforço para figurar o invisível em uma arte de imitação da aparência prolonga diretamente o capítulo sobre a categoria psicológica do duplo e o *kolossós.* Ou, antes, ele o esclarece tornando mais explícitas suas ambições e seu alcance. Com efeito, ele fixa o lugar ocupado pela categoria do duplo em uma mutação mental que conduz ao advento da imagem, no sentido próprio, na cultura grega do século V: do *éidolon* duplo fantasmático, presença aqui na terra de uma realidade sobrenatural, passou-se ao *éidolon* artifício imitativo, falso semblante, no sentido em que Platão o entende. Esses dois textos fazem corpo com um outro estudo, de início publicado no *Journal de Psychologie* com o título "Imitation et apparence dans la théorie platonicienne de la mimesis", e retomado, em *Religions, histoires, raisons* (Petite Collection Maspero, 1979), no capítulo "Naissances d'images". Espero ter a ocasião de retomar um dia, de modo mais amplo, essa questão, pela qual nutro grande interesse e à qual consagrei boa parte do meu ensino no Collège de France.

O último acréscimo acerca das origens da filosofia resume, matizando e modificando um pouco a sua orientação, o passo mais sinuoso da última parte da obra: "Do mito à razão".

Nesse quadro do homem grego e de sua aventura interior — onde mesmo o que me parece quase assegurado representa o provisório, bem o sei —, há vazios, brancos. Tentei suprir alguns deles, em outra ocasião e mais tarde. Tal é o caso da vontade, que não trato neste livro mas cujo estudo desenvolvo em *Mythe et tragédie* (Maspero, coleção "Textes à l'Appui", t. I, 1972), publicado em colaboração com Pierre Vidal-Naquet, mostrando como, pela tragédia ática do século V, se desenham os primeiros esboços, ainda hesitantes, do homem-agente, mestre e responsável por seus atos, detentor de um querer. Esse pro-

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

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

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

J.-P. V.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Introdução

A I. Meyerson

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

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

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1
Estruturas do mito

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

O mito hesiódico das raças. Ensaio de análise estrutural[1]

O poema de Hesíodo *Os trabalhos e os dias* inicia-se com duas narrativas míticas. Depois de ter indicado com algumas palavras a existência de uma dúplice *Luta (Éris),* Hesíodo conta a história de Prometeu e de Pandora; logo em seguida, apresenta uma narrativa que vem, diz ele, "coroar" a primeira: o mito das raças. Os dois mitos estão ligados. Ambos mencionam um tempo antigo em que os homens viviam ao abrigo dos sofrimentos, das doenças e da morte; cada um presta contas, à sua maneira, dos males que se tornaram, em seguida, inseparáveis da condição humana. O mito de Prometeu comporta uma moral tão clara que Hesíodo não sente necessidade de desenvolvê-la; limita-se a deixar falar a sua narrativa: pela vontade de Zeus que, a fim de vingar o roubo do fogo, escondeu ao homem a sua vida, isto é, o seu alimento, os seres humanos são destinados ao trabalho, a partir de então; devem aceitar essa dura lei divina e não poupar esforço nem fadiga. Do mito das raças, Hesíodo tira um ensinamento que dirige mais especialmente ao seu irmão Perses, um pobre tipo, mas que vale também para os grandes da terra, para aqueles cuja função é regulamentar as querelas por arbitra-

1. *Revue de l'Histoire des Religions,* 1960, pp. 21-54.

gem, para os reis. Hesíodo resume este ensinamento na seguinte fórmula: escuta a justiça, *Díke,* não deixes aumentar a desmedida, *Hýbris.*[2] Mas não vemos bem, se nos detemos na interpretação corrente do mito, em que ele pode comportar um ensinamento desse gênero.

Com efeito, a história conta a sucessão das diversas raças de homens que, precedendo-nos na Terra, apareceram e depois desapareceram alternativamente. Em que uma tal narrativa é suscetível de exortar à Justiça? Todas as raças, as melhores e as piores, tiveram do mesmo modo que deixar a luz do sol, no momento chegado. E entre aquelas que os homens honram com um culto desde que a terra os recobriu, há as raças que se ilustraram aqui na terra por uma espantosa *Hýbris.*[3] Além do mais, as raças parecem suceder-se de acordo com uma ordem de decadência progressiva e regular. De fato, elas se aparentam aos metais de que tiram o nome e cuja hierarquia ordena-se do mais precioso ao menos precioso, do superior ao inferior: em primeiro lugar o ouro, depois a prata, o bronze, em seguida, e finalmente, o ferro. Assim, o mito parece querer opor a um mundo divino, em que a ordem é imutavelmente fixada desde a vitória de Zeus, um mundo humano no qual a desordem se instala pouco a pouco e que deve acabar virando inteiramente para o lado da injustiça, da desgraça e da morte.[4] Mas este quadro de uma humanidade destinada a uma queda fatal e irreversível não parece muito próprio para convencer Perses e os reis sobre as virtudes da *Díke* e os perigos da *Hýbris.*

A essa primeira dificuldade, que se refere às relações entre o mito, tal como nos é apresentado, e o significado que Hesíodo lhe dá em seu poema, acrescenta-se uma segunda que interessa à estrutura do mito propriamente dito. Às raças de ouro, de prata, de bronze e de ferro, Hesíodo adiciona uma quinta, a

2. *Trabalhos,* 213. Sobre a situação e o significado dos dois mitos no conjunto do poema, cf. Paul Mazon, "Hésiode: la composition des Travaux et les Jours", *Revue des Études Anciennes,* 14, 1912, pp. 328-57.

3. Tal é o caso da raça de prata; cf. verso 143.

4. Cf. René Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate,* Paris, 1958, pp. 77-80.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

dos heróis, que não tem correspondente metálico. Intercalada entre as gerações do bronze e do ferro, ela destrói o paralelismo entre raças e metais; além disso, interrompe o movimento de decadência contínuo, simbolizado por uma escala metálica com valor regularmente decrescente: o mito sublinha, com efeito, que a raça dos heróis é superior à de bronze, que a precedeu.[5]

Ao constatar essa anomalia, E. Rohde anotava que Hesíodo devia ter motivos poderosos para introduzir na arquitetura da narrativa um elemento claramente estranho ao mito original e cuja intrusão parece quebrar o seu esquema lógico.[6] Ele observava que o que interessa essencialmente Hesíodo, no caso dos heróis, não é a sua existência terrestre, mas o seu destino póstumo. Já para cada uma das outras raças, Hesíodo indica, de um lado, o que foi a sua vida na terra; de outro, no que ela se tornou uma vez abandonada a luz do sol. O mito atenderia assim a uma preocupação dupla: de início, expor a degradação moral crescente da humanidade; em seguida, fazer conhecer o destino, para além da morte, das gerações sucessivas. Se a presença dos heróis, ao lado das outras raças, está deslocada em relação ao primeiro objetivo, ela se justifica plenamente do ponto de vista do segundo. No caso dos heróis, a intenção acessória tornar-se-ia a principal.

Partindo dessas observações, V. Goldschmidt propõe uma explicação que vai mais além.[7] Segundo esse autor, o destino das raças metálicas, depois do seu desaparecimento da vida terrestre, consiste em uma "promoção" ao nível das forças divinas. Os homens das raças de ouro e de prata tornam-se demônios, *dáimones,* após a morte; os de bronze formam a população dos mortos no Hades. Apenas os heróis não se beneficiam de uma transformação que só lhes poderia dar o que já possuem: são heróis, e heróis permanecem. Mas essa inserção na narrativa explica-se, quando observamos que a sua presença é indispensável para completar o quadro dos seres divinos que distingue,

5. *Trabalhos,* 158.
6. Erwin Rohde, *Psyché,* trad. franc. por A. Reymond, Paris, 1953, pp. 75-89.
7. Victor Goldschmidt, "Theologia", *Revue des Études Grecques,* LXIII, 1950, pp. 33-9.

conforme a classificação tradicional, ao lado dos *theói,* deuses propriamente ditos, dos quais não se trata na narrativa, as categorias seguintes: os demônios, os heróis, os mortos.[8] Hesíodo teria, pois, elaborado a sua narrativa mítica unificando, adaptando uma à outra, duas tradições diversas, sem dúvida independentes na origem: de um lado, um mito genealógico das raças relacionado com um simbolismo dos metais e que contava o declínio moral da humanidade; de outro, uma divisão estrutural do mundo divino, cuja explicação era preciso fornecer, remanejando o esquema mítico primitivo para reservar um lugar aos heróis. Desse modo, o mito das idades oferecer-nos-ia o mais antigo exemplo de uma conciliação entre o ponto de vista da gênese e o da estrutura, de uma tentativa de fazer corresponder termo por termo as fases de uma série temporal e os elementos de uma estrutura permanente.[9]

A interpretação de V. Goldschmidt tem o grande mérito de acentuar a unidade e a coerência interna do mito hesiódico das raças. Pode-se concordar de bom grado que, em sua primeira forma, a narrativa não tenha comportado a raça dos heróis.[10] Mas Hesíodo repensou o tema mítico no seu conjunto segundo suas próprias preocupações. Devemos, pois, tomar a narrativa tal como se apresenta no contexto de *Os trabalhos e os dias,* e nos interrogar acerca do seu significado sob essa forma.

Impõe-se, a esse respeito, uma observação preliminar. Não se poderia falar, no caso de Hesíodo, de uma antinomia entre mito genético e divisão estrutural. Para o pensamento mítico, toda genealogia é ao mesmo tempo e principalmente explicitação de uma estrutura; e não há outra maneira de esclarecer uma

8. A respeito dessa classificação, cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 48; V. Goldschmidt, *loc. cit.,* pp. 30 e ss.

9. V. Goldschmidt, *loc. cit.,* p. 37, n. 1.

10. Admite-se igualmente que o mito comportava primitivamente três ou quatro raças. Cf. contudo as reservas de P. Mazon, que acredita em uma criação inteiramente original de Hesíodo *(loc. cit.,* p. 339), e de M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* 1^2, Munique, 1955, p. 662. O tema de uma Idade do Ouro, o de humanidades sucessivas destruídas pelos deuses, parece bem de origem oriental. Veja-se, sobre este ponto, a discussão entre M. J. G. Griffiths e H. C. Baldry, *Journal of the History of Ideas,* 17, 1956, pp. 109-19 e 533-54, e 19, 1958, pp. 91-3.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

estrutura senão apresentá-la sob a forma de uma narrativa genealógica.[11] Em nenhuma das suas partes o mito das idades oferece exceção a essa regra. E a ordem, segundo a qual as raças se sucedem na Terra, não é propriamente cronológica. Como poderia sê-lo? Hesíodo não tem noção de um tempo único e homogêneo no qual as diversas raças viriam fixar-se em um lugar definitivo. Cada raça possui uma temporalidade própria, uma idade, que exprime sua natureza particular e que, do mesmo modo que seu gênero de vida, suas atividades, suas qualidades e defeitos, define o seu *status* e a contrapõe às outras raças.[12] Se a raça de ouro é denominada "a primeira", não é porque tenha aparecido, um belo dia, antes das outras, em um tempo linear e irreversível. Ao contrário, se Hesíodo a faz figurar no início da sua narrativa, é porque ela encarna as virtudes — simbolizadas pelo ouro — que ocupam o cume de uma escala de valores intemporais. A sucessão das raças no tempo reproduz uma ordem hierárquica permanente do universo. Quanto ao conceito de uma decadência progressiva e contínua, que os comentadores concordam em reconhecer no mito,[13] ele não é apenas incompatível com o episódio dos heróis (dificilmente se admitirá que Hesíodo não se tenha apercebido disso); não se enquadra também na noção de um tempo que não é linear, em Hesíodo, mas cíclico. As idades sucedem-se para formar um ciclo completo que, quando termina, recomeça, na mesma ordem, ou na ordem inversa, como no mito platônico do *Político,* o tempo cósmico desenvolvendo-se alternativamente em um sentido e depois em outro;[14] Hesíodo lamenta-se porque

11. Na *Teogonia,* as gerações divinas e os mitos cosmogônicos servem para fundamentar a organização do cosmo; eles explicam a separação dos níveis cósmicos (mundo celeste, subterrâneo, terrestre), a repartição e o equilíbrio dos diversos elementos que compõem o universo.

12. As idades não diferem apenas por uma longevidade maior ou menor; a sua qualidade temporal, o ritmo de escoamento do tempo, a orientação do seu fluxo não são os mesmos; cf. pp. 41 e ss.

13. Cf. Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus,* Nova York, 1949, p. 83, n. 27.

14. Platão, *Político,* 296 *c* e ss. Vários traços, no mito do *Político,* lembram o das raças.

ele próprio pertence à quinta e última raça, a do ferro; nesse momento, exprime o pesar por não ter morrido antes ou por *não ter nascido depois,*[15] observação incompreensível na perspectiva de um tempo humano inclinado constantemente para o pior, mas que se esclarece se admitirmos que a série das idades compõe, como à sucessão das estações, um ciclo renovável.

No quadro desse ciclo, a sucessão das raças, mesmo afora o caso dos heróis, não parece seguir de modo algum uma ordem de decadência contínua. A terceira raça não é "pior" do que a segunda e Hesíodo não diz isso.[16] O texto caracteriza os homens de prata pela sua louca desmedida e impiedade, os de bronze pelas suas obras de desmedida.[17] Em que há progresso na decadência? Há tão pouco que a raça de prata é a única cujos erros excitam a ira divina e que Zeus aniquila como castigo pela sua impiedade. Os homens de bronze morrem, como os heróis, nos combates da guerra. Quando Hesíodo quer estabelecer uma diferença de valor entre duas raças, ele a formula explicitamente e sempre da mesma maneira: as duas raças são opostas como a *Díke* e a *Hýbris*. Um contraste desse gênero se ressalta, de um lado, entre a primeira e a segunda raça; de outro, entre a terceira e a quarta. Mais exatamente, a primeira raça está para a segunda, do ponto de vista do "valor", como a quarta está para a terceira. Com efeito, Hesíodo acentua que os homens de prata são "bem inferiores" aos de ouro — inferioridade que consiste em uma *Hýbris* da qual os primeiros estão perfeitamente isentos;[18] ele acentua ainda que os heróis são "mais justos" que os homens de bronze, votados igualmente à *Hýbris*.[19] Ao contrário, não estabelece entre a segunda e a terceira raça nenhuma comparação de valor: os homens de bronze são simplesmente denominados "diferentes" dos homens de

15. *Trabalhos,* 175.

16. Ao contrário do que pretende F. Solmsen, ao escrever: "The third generation has traveled much farther on the road of *Hybris* than the second". Apesar da referência aos versos 143-7, esta afirmação não se apóia em nada.

17. Compare-se *Trabalhos,* 134 e ss. e 145-6.

18. *Ibidem,* 127.

19. *Ibidem,* 158.

CLASS.
CUTTER
TOMBO : 227550; 11-9-2007
Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

prata.[20] O texto impõe, então, quanto à relação entre as quatro primeiras raças, a seguinte estrutura: distinguem-se dois planos diferentes, ouro e prata de um lado, bronze e heróis de outro. Cada plano, dividido em dois aspectos antitéticos, um positivo, outro negativo, apresenta assim duas raças associadas que formam a contrapartida necessária uma da outra e que contrastam, respectivamente, como *Díke* e *Hýbris*.[21]

O que distingue o plano das duas primeiras raças e o das raças seguintes é, como veremos, o fato de se relacionarem a funções diferentes, de representarem tipos de agentes humanos, formas de ação, estados sociais e "psicológicos" opostos. Deveremos particularizar esses diversos elementos, mas pode-se notar logo uma primeira dissimetria. No primeiro plano, *Díke* constitui o valor dominante: começa-se com ela; *Hýbris,* elemento secundário, vem como contraponto; no segundo plano, é o inverso: o aspecto *Hýbris é* o principal. Desse modo, ainda que os dois planos comportem igualmente um aspecto justo e um aspecto injusto, pode-se dizer que, tomados em seu conjunto, eles se contrapõem por sua vez um ao outro como *Díke* e *Hýbris*. É o que explica a diferença de destino que, depois da morte, contrapõe as duas primeiras raças às duas seguintes. Os homens de ouro e de prata são igualmente o objeto de uma promoção no sentido próprio: homens perecíveis, transformam-se em *dáimones*. A complementaridade que os liga, contrapondo-os, marca-se no mundo do além e em sua existência terrestre: os primeiros formam os demônios *epictônios;* os segundos, os demônios *hipoctônios*.[22] A ambos, os homens prestam "honras": honra real, *basíleion,* no que se refere aos primeiros; "menor", no que se refere aos segundos, uma vez que também são "inferiores" aos primeiros; mas é sempre uma honra, e que não

20. *Ibidem,* 144.

21. Ed. Meyer percebeu o elo entre raças de ouro e de prata de um lado, de bronze e de heróis, de outro. Mas ele interpreta este elo no sentido de uma filiação: no primeiro caso, degenerescência, no segundo, apuramento; cf. "Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern", *Mélanges Carl Robert,* Berlim, 1910, pp. 131-65.

22. Cf. 123 e 124: ἐπιχθόνιοι, ὑποχθόνιοι.

pode se justificar pelas virtudes ou méritos que, no caso dos homens de prata, não existem, mas apenas por pertencerem ao mesmo plano de realidade que os homens de ouro, por representarem, em seu aspecto negativo, a mesma função. Diferente é o destino póstumo das raças de bronze e dos heróis. Ambas desconhecem uma promoção, como raça. Não se pode chamar "promoção" o destino dos homens de bronze que é de uma banalidade completa: mortos na guerra, tornam-se os defuntos "anônimos"[23] do Hades. A maioria dos que formam a raça heróica partilha dessa sorte comum. Apenas alguns privilegiados dessa raça mais justa escapam ao medíocre anonimato da morte e conservam, pela graça de Zeus que os recompensa com este favor particular, um nome e uma existência individuais no mundo do além: transportados para a ilha dos Bem-aventurados, eles levam uma vida livre de todas as preocupações.[24] Mas não são objeto de nenhuma veneração, de nenhuma honraria por parte dos homens. E. Rohde ressaltou justamente "o completo isolamento" da sua permanência em um mundo desligado do nosso.[25] Ao contrário dos *dâimones,* os heróis desaparecidos não têm poder sobre os vivos e os vivos não lhes prestam nenhum culto.

Essas simetrias, marcadas muito fortemente, mostram que, na versão hesiódica do mito, a raça dos heróis não constitui um elemento mal integrado que desfigura a arquitetura da narrativa, mas uma peça essencial sem a qual o equilíbrio do conjunto estaria rompido. Ao contrário, é a quinta raça que parece então criar problemas: ela introduz uma dimensão nova, um terceiro plano de realidade, que, ao contrário das precedentes, não se desdobraria em dois aspectos antitéticos, mas se apre-

23. *Ibidem,* 154: νώνυμνοι.

24. Não é menor a simetria entre o destino póstumo dos homens de bronze e dos heróis do que entre a dos homens de ouro e de prata. Os homens de bronze desaparecem com a morte, sem deixar nome; os heróis continuam a sua vida na ilha dos Bem-aventurados, e os seus nomes, celebrados pelos poetas, permanecem para sempre na memória dos homens. Os primeiros se desvanecem na Noite e no Esquecimento; os segundos pertencem ao domínio da Luz e da Memória (cf. Píndaro, *Olímpicas,* 2, 109 e ss.).

25. E. Rohde, *op. cit.,* p. 88.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

sentaria sob a forma de uma raça única. O texto mostra, entretanto, que na realidade não há *uma* Idade do Ferro mas dois tipos de existência humana, rigorosamente opostos, num dos quais se situa *Díke,* em outro apenas *Hýbris.* Com efeito, Hesíodo vive em um mundo em que os homens nascem jovens e morrem velhos, em que há leis "naturais" (a criança assemelha-se ao pai) e "morais" (deve-se respeitar o hóspede, os pais, o juramento), um mundo em que o bem e o mal, intimamente mesclados, se equilibram. Anuncia a vinda de uma outra vida que será, em todos os pontos, o contrário da primeira:[26] os homens nascerão velhos com as têmporas embranquecidas, a criança nada terá de comum com o seu pai, não se conhecerão nem amigos, nem irmãos, nem pais, nem juramentos; o direito será representado unicamente pela força; neste mundo entregue à desordem e à *Hýbris,* não virá mais nenhum bem para compensar os sofrimentos do homem. Vê-se, então, como o episódio da Idade do Ferro, em seus dois aspectos, pode articular-se com os temas precedentes para completar a estrutura de conjunto, do mito. Enquanto o primeiro nível concernia mais especialmente ao exercício da *Díke* (nas relações dos homens entre si e com os deuses), o segundo, a manifestação da força e da violência físicas, ligadas à *Hýbris,* o terceiro se refere a um mundo humano ambíguo, definido pela coexistência dos seus contrários; nele, todo bem tem o seu mal em contrapartida — o homem implica a mulher; o nascimento, a morte; a juventude, a velhice; a abundância, a fadiga; a felicidade, a desgraça. *Díke* e *Hýbris,* presentes lado a lado, oferecem ao homem duas opções igualmente possíveis entre as quais lhe é necessário escolher. Nesse universo confuso, que é o próprio mundo de Hesíodo, o poeta opõe a perspectiva aterradora de uma vida humana em que *Hýbris* teria triunfado totalmente, um mundo ao avesso em que subsistiriam apenas desordem e desgraça em estado puro.

Estaria então fechado o ciclo das idades e o tempo só teria de retornar em sentido inverso. Na Idade do Ouro, tudo era

26. Cf. *Trabalhos,* 184: nada mais será igual aos dias passados, ὡς τὸ πάρος περ.

ordem, justiça e felicidade: era o reinado da pura *Díke*. Ao termo do ciclo na velha Idade do Ferro, tudo será entregue à desordem, à violência e à morte: será o reinado da pura *Hýbris*. De um reinado ao outro, a série das idades não marca uma decadência progressiva. Em lugar de uma seqüência temporal contínua, há fases que se alternam segundo as relações de oposição e de complementaridade. O tempo não decorre segundo uma sucessão cronológica, mas conforme as relações dialéticas de um sistema de antinomias do qual nos resta marcar a correspondência com certas estruturas permanentes da sociedade humana e do mundo divino.

Os homens da raça de ouro aparecem sem ambigüidade como os Régios, os *basilêes,* que ignoram toda forma de atividade exterior ao domínio da soberania. Com efeito, dois traços definem negativamente esse modo de vida: não conhecem a guerra e vivem tranqüilos, ἥσυχοι[27] — o que os opõe aos homens de bronze e aos heróis, votados ao combate. Também não conhecem o labor, pois a terra produz-lhes "espontaneamente" númerosos bens[28] — o que os opõe, desta vez, aos homens de ferro, cuja existência é votada ao *pónos* e que são constrangidos a trabalhar a terra a fim de produzir o seu alimento.[29]

O ouro de que essa raça tira o nome é também símbolo real, como já foi demonstrado.[30] Na versão platônica do mito, ele distingue e qualifica, entre as diferentes espécies de homens, aqueles que são feitos para comandar, *árchein*.[31] A raça de ouro situa-se no tempo de Crono quando ele reinava

27. *Ibidem*, 119.

28. *Ibidem*, 118-9; note-se a expressão: αὐτομάτη.

29. Confronte-se o quadro da vida humana na Idade do Ferro, em 176-8, com o que apresenta o mito de Prometeu, em 42-8 e 94-105.

30. Cf. F. Daumas, "La valeur de l'or dans la pensée égyptienne", *Revue de l'Histoire des Religions,* 149, 1956, pp. 1-18; E. Cassin, "Le Pesant d'or", *Rivista degli Studi Orientali,* 32, 1957, pp. 3-11. Sobre as correspondências entre o ouro, o sol, o rei, cf. Píndaro, *Olímpicas*, 1, 1 e ss.

31. Platão, *República*, 413 *c* e ss.

no céu, ἐμβασίλευεν.[32] Crono é o deus soberano, que se liga à função real: em Olímpia, um colégio de sacerdotes oferecia-lhe sacrifícios no cume do monte Crono, todos os anos por ocasião do equinócio da primavera; esses sacerdotes chamavam-se Régios, *basílai*.[33] Por fim, é um privilégio real, *basíleion géras*, que cabe à raça de ouro, uma vez desaparecida, e a transforma em demônios *epictônios*.[34] A expressão *basíleion géras* adquire todo o seu valor se se observar que esses demônios se encarregam, no mundo do além, de duas funções que, segundo a concepção mágico-religiosa da realeza, manifestam a virtude benéfica do bom rei: como *phýlakes*,[35] guardiães dos homens, velam pela observância da justiça; como *ploutodótai*, dispensadores de riquezas, favorecem a fecundidade do solo e dos rebanhos.[36]

Além disso, as mesmas expressões, as mesmas fórmulas e as mesmas palavras que definem os homens da antiga raça de ouro aplicam-se também, em Hesíodo, ao rei justo do mundo

---

32. *Trabalhos*, 111.

33. Pausânias, 6, 20, 1.

34. *Trabalhos*, 126.

35. *Ibidem*, 123; cf. Calímaco, *Hino a Zeus, 79-81:* é de Zeus que vêm os reis... eles são estabelecidos por Zeus como "guardiães das cidades"; em Platão *(República,* 413 *c* e segs.), os homens de ouro, feitos para comandar, são denominados *phýlakes*. O termo guardião, neste autor, aplica-se às vezes à categoria dos governantes, tomada em seu conjunto, às vezes mais especialmente aos que estão encarregados da função militar. Esta especialização é compreensível: os reis são *phylakes* enquanto velam pelo seu povo em nome de Zeus; os guerreiros cumprem, em nome do rei, a mesma função.

36. *Trabalhos*, 126. Os demônios epictônios, ligados à função real, assumem aqui um papel que pertence normalmente às divindades femininas, como as Graças. Ora, essas divindades, das quais dependem a fertilidade ou, ao contrário, a esterilidade da terra, são forças ambivalentes. Em seu aspecto branco, elas se manifestam como Graças, em seu aspecto negro, como Erínias (cf., afora as *Eumênidas*, Pausânias, VIII, 341 e ss.). A mesma ambigüidade encontrar-se-ia nas relações entre demônios epictônios e hipoctônios. Eles traduziriam os dois aspectos, positivo e negativo, da ação do rei sobre a fertilidade do solo. As forças suscetíveis de fazer desabrochar ou de entravar a fecundidade manifestam-se em dois planos; ao nível da terceira função, como é normal, sob a forma de divindades femininas; mas também ao nível da primeira função, à medida que ela reflete sobre a terceira, e, desta vez, sob a forma de demônios masculinos.

de hoje. Os homens de ouro vivem "como deuses", ὥοτε θεοὶ;[37] e, no início da *Teogonia,* o rei justo, quando se adianta na assembléia, prestes a apaziguar as querelas, a cessar a desmedida pela sábia doçura da sua palavra, é saudado por todos como um deus, θεὸν ὣς.[38] O mesmo quadro de festas, festejos e de paz, no meio da abundância que generosamente dispensa uma terra livre de toda contaminação, repete-se por duas vezes:[39] a primeira descreve a existência feliz dos homens de ouro; a segunda, a vida na cidade que, sob o reinado do rei justo e piedoso, desabrocha em prosperidade sem fim. Ao contrário, no momento em que o *basiléus* esquece-se de que é "o descendente de Zeus", e, sem temer os deuses, trai a função que seu cetro simboliza, afastado dos caminhos retos da *Díke,* por *Hýbris,* a cidade conhece só calamidades, destruição e fome.[40] É que, próximos aos reis, misturando-se aos humanos, 30 mil imortais invisíveis vigiam a justiça e a piedade dos soberanos, em nome de Zeus. Nenhuma ofensa feita pelos reis à *Díke* deixará de ser mais cedo ou mais tarde punida por intermédio deles. Mas como não reconhecer nessas miríades de Imortais que, nos diz o poeta no verso 252, são ἐπὶ χθονὶ... φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, *os dáimones* da raça de ouro definidos no verso 122: ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων?

Assim, a mesma figura do Bom Soberano se projeta ao mesmo tempo em três planos: em um passado mítico, dá a imagem da humanidade primitiva, na Idade de Ouro; na sociedade de hoje, encarna-se na figura do rei justo e piedoso; no mundo sobrenatural, representa uma categoria de demônios que velam, em nome de Zeus, pelo exercício regular da função real.

A prata não possui um valor simbólico próprio. Ela se define com relação ao ouro: metal precioso, como o ouro, mas

37. *Trabalhos,* 112.
38. *Teogonia,* 91.
39. *Trabalhos,* 114 e ss.; 225 e ss.
40. *Ibidem,* 238 e ss. — Mesmo tema na *Ilíada,* XVI, 386. Sobre a relação entre Zeus, o *skêptron,* e os reis "que executam justiça", cf. *Ilíada,* I, 234; IX, 98.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

inferior.[41] Do mesmo modo, a raça de prata, inferior àquela que a precedeu, só existe e se define com relação a ela: no mesmo plano que a raça de ouro, constitui a sua contrapartida exata, o seu inverso. À soberania piedosa opõe-se a soberania ímpia; à figura do rei respeitoso da *Díke,* a do rei entregue à *Hýbris.* Com efeito, o que arruina os homens de prata é "a louca desmedida", ὕβριν ἀτάσθαλον da qual não podem se abster em suas relações recíprocas e em suas relações com os deuses.[42] Essa *Hýbris* que os caracteriza não extravasa o plano da soberania. Ela nada tem a ver com a *Hýbris* guerreira. Os homens de prata, como os de ouro, permanecem estranhos aos trabalhos militares que não lhes concernem mais do que os do campo. Sua desmedida se exerce em um terreno exclusivamente religioso e teológico.[43] Recusam-se a oferecer sacrifícios aos deuses olímpicos; se praticam a *adikía* entre si é porque não querem reconhecer a soberania de Zeus, mestre da *Díke.* Entre os Régios, a *Hýbris* assume naturalmente a forma de impiedade. Do mesmo modo, ao traçar o quadro do rei injusto, Hesíodo ressalta que, se ele pronuncia sentenças erradas, se ele oprime o homem, é porque não teme os deuses.[44]

Por sua impiedade, a raça de prata é exterminada pela cólera de Zeus; contrapartida da raça de ouro, ela se beneficia de honras análogas depois da sua punição. A solidariedade funcional entre as duas raças mantém-se, além da morte, pelo paralelismo, já sublinhado, entre demônios *epictônios* e demônios *hipoctônios.* Os homens de prata apresentam, por outro lado, analogias notáveis com uma outra categoria de personagens míticas, os Titãs:[45] o mesmo caráter, a mesma função, o mesmo

41. Cf. Hipônax, fr. 38 (O. Masson) = 34-5 (Diehl). "Zeus pai, rei dos deuses (θεῶν πάλμυ), por que não deste ouro, rei da prata (ἀργύρου πάλμυ)?"

42. *Trabalhos,* 134.

43. Referindo-se a um curso de G. Dumézil, na École des Hautes Études em 1946-47, F. Vian escreve em uma nota, a propósito da segunda raça hesiódica: "Ela é caracterizada por uma desmedida e uma impiedade consideradas sob um ponto de vista teológico e não militar" *(La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique,* Paris, 1952, p. 183, n. 2).

44. *Trabalhos,* 251.

45. Cf. Paul Mazon, *loc. cit.,* p. 339, n. 3.

destino. Os Titãs são divindades de *Hýbris*. Ao ser mutilado, Urano acusa-os pela sua loucura orgulhosa, ἀπαγθαλίη, e o próprio Hesíodo os qualifica de ὑπερθύμοι.[46] Esses orgulhosos têm o poder como vocação. São candidatos à soberania. Entram em competição com Zeus para a *archê* e a *dynastéia* do universo.[47] Ambição natural, se não legítima: os Titãs são os Régios. Hesíquio aproxima Τιτάν de Τίταξ, rei, e de Τιτήνη, rainha. Em face de uma soberania da ordem, representada por Zeus e pelos Olímpicos, os Titãs encarnam a soberania da desordem e da *Hýbris*. Vencidos, eles devem deixar a luz do dia, como os homens de prata: precipitados para longe do céu, para além mesmo da superfície da terra, também desaparecem ὑπὸ χθονὸς.[48]

Assim, o paralelismo das raças de ouro e de prata não se afirma somente pela presença, em cada um dos três domínios em que se projetava a figura do rei justo, do seu "duplo": o rei da *Hýbris*. Ele se acha, além disso, confirmado pela exata correspondência entre raças de ouro e de prata; de um lado, Zeus e de outro, Titãs. É a própria estrutura dos mitos hesiódicos de soberania que encontramos na narrativa das duas primeiras raças da humanidade.

A raça de bronze introduz-nos em uma esfera de ação diferente. Retomemos as expressões de Hesíodo: "Nascida dos freixos, terrível e vigorosa, essa raça não se assemelha em nada à raça de prata; ela só pensa nos trabalhos de Ares e na *Hýbris*".[49] Não se poderia indicar de modo mais explícito que a desmedida dos homens de bronze, em lugar de aproximá-los dos homens de prata, separa-os: *Hýbris*, exclusivamente militar, que caracteriza o comportamento do guerreiro. Passamos do plano jurídico-religioso ao das manifestações da força brutal (μεγάλη βίη), do vigor físico (χεῖρες ἄαπτοι... ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι) e do

46. *Teogonia*, 209, que deve ser confrontado com *Trabalhos*, 134; *e Teogonia*, 719.
47. *Ibidem*, 881-5; Apolodoro, *Biblioteca*, II, 1.
48. *Teogonia* 717; cf. também 697.
49. *Trabalhos*, 144-6.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

terror (δεινόν, ἄπλαστοι) que a personagem do guerreiro inspira. Os homens de bronze só se dedicam à guerra. Não há também, em seu caso, alusão ao exercício da justiça (sentenças certas ou erradas), nem ao culto em honra dos deuses (piedade ou impiedade), assim como nos casos precedentes não se alude a comportamentos militares. Os homens de bronze são igualmente estranhos às atividades que caracterizam o terceiro plano, o da raça de ferro: não se alimentam de pão,[50] o que faz supor que ignoram o trabalho da terra e a cultura dos cereais. A morte decorre do seu tipo de vida. Não são aniquilados por Zeus, mas sucumbem à guerra, uns sob os golpes dos outros, vencidos "por seus próprios braços", isto é, pela força física que exprime a essência da sua natureza. Não têm direito a nenhuma honraria: "ainda que tenham sido aterrorizadores", eles se perdem no anonimato da morte.

A essas indicações *claras,* o poeta acrescenta alguns pormenores com valor simbólico que as completam. De início, a referência ao bronze, cujo significado não é menos preciso que o do ouro. O próprio deus Ares tem o epíteto de *chálkeos.*[51] É que o bronze, por certas virtudes que lhe são atribuídas, aparece intimamente ligado, no pensamento religioso dos gregos, à força com que se revestem as armas defensivas do guerreiro. O brilho metálico do "bronze ofuscante", νώροπα χαλκόν,[52] este clarão do metal que faz resplandecer a planície[53] e "que sobe até o céu",[54] lança o terror na alma do inimigo; o som do bronze ao se entrechocar, esta φωνή que revela a sua natureza de metal animado e vivo, afasta os sortilégios do adversário. A estas armas defensivas — couraça, capacete e escudo — de bronze, associa-se na panóplia do guerreiro mítico uma arma ofensiva, a lança, ou melhor, o dardo, de madeira.[55] Pode-se mesmo particularizar mais. A lança é feita de uma madeira ao

50. *Ibidem*, 146-7.
51. Cf., por exemplo, *Ilíada*, VII, 146.
52. *Ilíada*, II, 578; *Odisséia*, XXIV, 467.
53. *Ilíada* XX, 156; Eurípides, *As fenícias*, 110.
54. *Ilíada*, XIX, 362.
55. É essa "panóplia" que se encontra no *palládion* e no *trópaion*.

mesmo tempo leve e muito dura, a madeira do freixo. E a mesma palavra designa ora o dardo, ora a árvore da qual ele provém: μελία.[56] Compreende-se que a raça de bronze seja denominada por Hesíodo como originada dos freixos, ἐκ μελιῶν.[57] As *Melíai,* Ninfas dessas árvores de guerra que se erguem para o céu como lanças, são constantemente associadas, no mito, aos seres sobrenaturais que encarnam a figura do guerreiro. Ao lado dos homens de bronze nascidos dos freixos, é preciso mencionar o gigante Talo, cujo corpo é inteiramente de bronze, guardião de Creta, dotado de uma invulnerabilidade condicional, como Aquiles, e que apenas as magias de Medéia poderão vencer: Talo origina-se de um freixo. O grupo dos Gigantes, que, segundo F. Vian,[58] representa o tipo de uma confraria militar e que também se beneficia de uma invulnerabilidade condicional, está em relação direta com as Ninfas *Melíai.* A *Teogonia* conta como nascem juntos "os grandes Gigantes com armas cintilantes (de bronze), segurando na mão um dardo comprido (de freixo), e as Ninfas que se chamam Melíai".[59] *À* volta do berço do jovem Zeus cretense, Calímaco agrupa ainda, ao lado dos Curetas que executam a dança guerreira, batendo armas e escudos a fim de fazerem ressoar o metal, as *Diktáiai Melíai,* denominadas, de modo significativo, Κυρβάντων ἑτάραι.[60]

Os freixos, ou as ninfas dos freixos, dos quais nasceram os homens de bronze, têm uma função importante em outras narrativas acerca do homem primordial. Em Argos, Foroneu, o primeiro homem, descende de uma Melíade.[61] Em Tebas, Níobe, mãe primordial, dá à luz sete Melíades, as quais podemos pensar que formam, como *hetáirai* e como esposas, a contrapartida feminina dos primeiros homens indígenas.[62] Essas narrativas de autoctonia integram-se, na maioria dos casos, em um conjunto

56. *Ibidem,* XVI, 140; XIX, 361 e 390; XXII, 225; *Antologia palatina,* VI, 52, cf. Hesíquio, μελίαι, ou δόρατα, árvores; ou λόγχαι, lanças.
57. *Trabalhos,* 145.
58. Francis Vian, *op. cit.,* especialmente pp. 280 e ss.
59. *Teogonia,* 185-7.
60. Calímaco, *Hino a Zeus,* 46-47.
61. Clemente de Alexandria, *Stromata,* I, 21.
62. Escólio a Eurípides, *Fenícias,* 159.

mítico que interessa à função militar e que aparece como a transposição de cenas rituais mimadas por um grupo de jovens guerreiros armados. F. Vian ressaltou esses aspectos no caso dos Gigantes, que formam, retomando a expressão de Sófocles,[63] ὁ γηγενὴς στρατὸς, "o grupo armado nascido da terra", grupo que evoca a imagem da lança brandida na planície, λόγχη πεδιάς, e da força selvagem, θήρειος βία. Sabe-se que os arcádios, esses guerreiros com bons piques, como os chama a *Ilíada*,[64] esses *autóchthones hybristaí*, segundo o escoliasta do *Prometeu* de Ésquilo,[65] pretendiam ser descendentes de uma tribo de Gigantes cujo chefe era Hoplódamo. A origem mítica dos tebanos não é diferente. Os Espartos, dos quais se originaram, são igualmente *Gegenéis*, que surgiram da terra completamente armados para começar logo a combater uns contra os outros. A história desses Espartos, desses "Semeados", merece uma análise melhor: ela esclarece certos pormenores no modo de vida e no destino dos homens de bronze. Ao chegar ao local onde deve fundar Tebas, Cadmo envia os seus companheiros para buscarem água na fonte de Ares, guardada por uma serpente.[66] Essa serpente, apresentada ora como um *Gegenés*, ora como um filho de Ares[67], mata os homens do grupo; o herói vence o monstro. A conselho de Atena, semeia os dentes do monstro por toda a planície, um *pedíon*. Nesse campo, germinam e surgem num instante homens adultos, completamente armados, ἄνδρες ἔνοπλοι. Apenas nascidos, travam entre si um combate mortal; perecem, como os homens de bronze, sob os seus próprios golpes, com exceção de cinco sobreviventes, antepassados da aristocracia tebana. O mesmo esquema ritual encontra-se, em uma forma mais precisa, no mito de Jasão na Cólquida. A prova que o rei Aietes impõe ao herói consiste em uma lavragem de caráter bem particular: deve dirigir-se, não longe da cidade, a um campo denominado *pedíon* de Ares, colocar

63. *Traquínias*, 1058-9.
64. *Ilíada*, II, 603 e 611, VII, 134.
65. Escólio a Ésquilo, *Prometeu*, 438.
66. Apolodoro, III, 4, 1.
67. Eurípides, *Fenícias*, 931 e 935; Pausânias, IX, 10, 1.

sob o jugo dois touros monstruosos, com os cascos de bronze, vomitando fogo; deve atrelá-los a uma charrua; levá-los a traçar um sulco de duzentos, ares e semear nele os dentes do dragão de onde logo nascerá uma coorte de Gigantes armados, em luta.[68] Pela virtude de um filtro oferecido por Medéia e que o tornou momentaneamente invulnerável, infundindo ao seu corpo e às suas armas um vigor sobrenatural, Jasão triunfa nessa prova de lavragem, na qual todos os pormenores sublinham um aspecto propriamente militar: ele se passa em um campo *inculto,* consagrado a *Ares;* semeiam-se aí, *em lugar do fruto de Deméter, os dentes do Dragão;* Jasão apresenta-se, não com traje rústico, mas vestido *como guerreiro,* com a couraça e o escudo, e tendo na mão o capacete e a lança; enfim, para vencer os touros, ele serve-se de *sua lança como um aguilhão.* No fim da lavragem, os *Gegenéis* brotam da terra, como os Espartos. "O campo", escreve Apolônio de Rodes, "cobre-se de escudos, de lanças e de capacetes, cujo brilho se reflete até no céu (...). Os terríveis Gigantes brilham como uma constelação em uma noite de inverno". Graças ao estratagema de Jasão, que envia uma enorme pedra para o meio deles, precipitam-se uns contra os outros e se massacram mutuamente. Essa lavragem, façanha especificamente militar, que não tem relação com a fecundidade do solo, nem efeito sobre a virtude nutridora, permite talvez compreender uma observação de Hesíodo, da qual se tem notado com freqüência o caráter paradoxal sem poder lhe dar uma explicação satisfatória. No verso 146, o poeta ressalta que os homens da Idade do Bronze "não comem pão"; pouco depois, ele afirma que "as suas armas eram de bronze, de bronze as suas casas, com o bronze eles lavravam".[69]

A contradição parece evidente: por que lavrar a terra se não se come o trigo? A dificuldade seria eliminada se a lavragem dos homens de bronze, aproximada à que efetua Jasão, deves-

68. Apolodoro, I, 9, 23; Apolônio de Rodes, *Argonáuticas,* III, 401 e ss. e 1.026 e ss.

69. *Trabalhos,* 150-1. Não me parece possível entender como alguns o fizeram; eles trabalham o bronze. Cf. Charles Kérényi, *La Mythologie des Grecs,* Paris, 1952, p. 225.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

se ser considerada como um rito guerreiro, e não como um trabalho agrícola. Uma tal interpretação pode autorizar-se por uma última analogia entre os homens de bronze e os Semeados, filhos do Sulco. Os Espartos nascidos da terra pertencem, como os homens de bronze, à raça dos freixos; eles são também ἐκ μελιῶν. Com efeito, são reconhecidos pelo fato de trazerem tatuagens sobre o corpo, como marca distintiva da sua raça, o sinal da lança;[70] e esse sinal caracteriza-os como guerreiros.

Entre a lança, atributo militar, e o cetro, símbolo real, há diferença de valor e de plano. A lança é normalmente submissa ao cetro. Quando essa hierarquia não é mais respeitada, a lança exprime a *Hýbris* como o cetro exprime a *Díke*. Para o guerreiro, a *Hýbris* consiste em querer apenas conhecer a lança, em se dedicar a ela inteiramente. Tal é o caso de Caineu, o Lapita com a sua lança, dotado, como Aquiles, como Talo, como os Gigantes, como todos os que passaram pela iniciação guerreira, de uma invulnerabilidade condicional (será preciso enterrá-lo sob as pedras para matá-lo);[71] ele plantou a sua lança em pleno centro da ágora, dedica-lhe um culto e obriga os passantes a lhe prestarem as honras divinas.[72] Tal é ainda o caso de Partenopeu, encarnação típica da *Hýbris* guerreira: não venera nada a não ser a sua lança, reverencia-a mais que a um deus e presta juramento sobre ela.[73]

Originária da lança, dedicada a Ares, inteiramente estranha ao plano jurídico e religioso, a raça de bronze projeta no passado a figura do guerreiro votado à *Hýbris*, uma vez que desconhece tudo o que ultrapassa a sua própria natureza. Mas a violência totalmente física que se exalta no homem de guerra não pode-

70. Aristóteles, *Poética*, 16, 1454 B 22; Plutarco, *Sobre a demora da vingança divina*, 268; Dion Crisóstomo, IV, 23; Juliano, discurso II, 81 *c*.

71. Apolônio de Rodes, *Argonáuticas*, I, 57-64; Apolodoro, *Epitome*, I, 22.

72. Escólio à *Ilíada*, I, 264 e a Apolônio de Rodes, *Argondutícas*, I, 57.

73. Ésquilo, *Os sete contra Tebas*, 529 e ss. Note-se que este guerreiro tem um nome que faz lembrar *parthenos*, moça. Caineu havia adquirido invulnerabilidade ao mesmo tempo que mudava de sexo; Aquiles, guerreiro invulnerável, salvo no calcanhar, foi educado no meio de moças, vestido de mulher. As iniciações guerreiras comportam disfarces sexuais.

ria transpor as portas do além: no Hades, os homens de bronze dissipam-se como uma fumaça no anonimato da morte. Encontramos esse mesmo elemento de *Hýbris* guerreira, encarnado pelos Gigantes, nos mitos de soberania que contam a luta dos deuses pelo poder. Após a derrota dos Titãs, a vitória sobre os Gigantes consagra a supremacia dos Olímpicos. Imortais, os Titãs tinham sido expulsos e acorrentados nas profundezas da Terra. O mesmo não acontece com os Gigantes. Os deuses fazem com que eles pereçam, tirando-lhes a invulnerabilidade. Para eles, a derrota significa que não participarão do privilégio da imortalidade, objeto da sua cobiça.[74] Como os homens de bronze, partilham da sorte comum das criaturas mortais. A hierarquia Zeus, Titãs, Gigantes corresponde à sucessão das três primeiras raças.

A raça dos heróis define-se, em relação à do bronze, como a sua contrapartida na mesma esfera funcional. São guerreiros; lutam na guerra, morrem na guerra. A *Hýbris* dos homens da raça de bronze, em vez de aproximá-los dos homens da raça de prata, separava-os. Inversamente, a *Díke* dos heróis, em lugar de separá-los dos homens de bronze, une-os, contrapondo-os. Com efeito, a raça dos heróis é denominada δικαιότερον καὶ ἄρειον, mais justa e ao mesmo tempo mais valorosa militarmente.[75] A sua *Díke* se situa no mesmo plano militar que a *Hýbris* dos homens de bronze. Ao guerreiro, votado por sua própria natureza à *Hýbris,* opõe-se o guerreiro justo que, reconhecendo os seus limites, aceita submeter-se à ordem superior da *Díke.* Essas duas figuras antitéticas do combatente são aquelas que Ésquilo acampa dramaticamente uma em face da outra, em *Os sete contra Tebas:* em cada porta, ergue-se um guerreiro de *Hýbris,* selvagem e frenético; semelhante a um Gigante, profere sarcasmos ímpios contra os deuses soberanos e contra Zeus; em cada vez, lhe é oposto um guerreiro "mais justo e mais corajoso" cujo ardor no combate, temperado pela *sophrosýne,* sabe respeitar tudo o que tem valor sagrado.

---

74. Sabe-se que *Gaia* tentou fornecer aos Gigantes um *phármakon* de imortalidade, que devia colocá-los ao abrigo dos golpes de Héracles e dos deuses; Apolodoro, I, 6, 1.

75. *Trabalhos,* 158.

Universidad...
Bibliote...

Encarnações do guerreiro justo, os heróis, pelo favor de Zeus, são transportados para a ilha dos Bem-aventurados, onde levam por toda a eternidade uma vida semelhante à dos deuses. Nos mitos de soberania, uma categoria de seres sobrenaturais corresponde exatamente à raça dos heróis e vem situar-se, na hierarquia dos agentes divinos, no lugar reservado ao guerreiro servidor da ordem. O reinado dos Olímpicos supunha uma vitória sobre os Gigantes, representando a função militar. Mas a soberania não poderia privar-se da força; o cetro deve apoiar-se na lança. Zeus tem necessidade da companhia de *Krátos* e de *Bía*, e estes nunca o deixam, nunca se afastam do deus.[76] Para obter a sua vitória sobre os Titãs, os Olímpicos tiveram de recorrer à força e chamar os "guerreiros" em socorro. Os Cem-braços, que lhes proporcionam o sucesso, são, na verdade, guerreiros semelhantes em todos os pontos aos Gigantes e aos homens de bronze: insaciáveis pela guerra, orgulhosos pela força, aterrorizam pela estatura e vigor dos seus números os braços.[77] São a encarnação de *Krátos* e de *Bía*. Diz Hesíodo[78] que a luta entre Titãs e olímpicos durava já dez anos; incerta, a vitória hesita entre os dois campos de Régios; mas Terra revelou a Zeus que ele obteria o sucesso se pudesse conseguir o auxilio dos Cem-braços, cuja intervenção será decisiva. Zeus consegue colocá-los em seu campo. Antes do ataque final, pede-lhes que revelem na batalha, em face dos Titãs, a sua força terrível, μεγάλην βίην, e os seus braços invencíveis, χεῖρας ἀάπτους[79]. Mas lembra-lhes também que nunca se esqueçam da "amizade leal" que devem provar a seu respeito.[80] Coto, batizado de ἀμύμων nessa circunstância, responde em nome dos seus irmãos, prestando homenagem à superioridade de Zeus quanto

76. *Teogonia*, 385 e ss. Deve-se notar o exato paralelismo entre o episódio dos Cem-braços e o de *Krátos* e *Bía*. Como os Cem-braços, *Krátos* e *Bía* colocam-se ao lado de Zeus contra os Titãs, no momento decisivo. A vitória dos Olímpicos está, então, assegurada, enquanto *Krátos* e *Bía*, como os Cem-braços, obtêm, como recompensa, "privilégios" que não tinham antes.

77. Deve-se comparar *Teogonia*, 149 e ss., e *Trabalhos*, 145 e ss.

78. *Teogonia*, 617-64.

79. *Ibidem*, 649.

80. *Ibidem*, 651.

ao espírito e à sabedoria (πραπίδες, νόημα, ἐπιφροσύνη).[81] Ele se compromete a combater os Titãs "ἀτενεῖ νόῳ καὶ ἐπίφρονι βουλῇ, com um coração inflexível e uma vontade plena de sabedoria".[82] Nesse episódio, os Cem-braços situam-se no lado oposto da *Hybris* guerreira. Submissos a Zeus, não aparecem mais como seres caracterizados pela pura arrogância; o valor militar, entre estes φύλακες πιστοὶ Διός, estes guardiães fiéis de Zeus, como os denomina Hesíodo,[83] vai, desde então, lado a lado com a *sophrosyne*. Para obter o seu concurso e recompensá-los pelo seu auxílio, Zeus presta aos Cem-braços um favor que lembra o que outorga à raça dos heróis, "semideuses", dotados de uma vida imortal na ilha dos Bem-aventurados. Aos Cem-braços oferece, às vésperas do combate decisivo, o néctar e a ambrosia, alimento de imortalidade, privilégio exclusivo dos deuses.[84] Ele os faz, assim, participar do estado divino que não possuíam antes; confere-lhes uma imortalidade plena e completa da qual, sem dúvida, estavam privados, como os Gigantes.[85] A vontade generosa de Zeus não deixa de ter atrás de si uma intenção política: a função guerreira, desde então associada à soberania, integra-se a ela em lugar de se opor. O reinado da ordem não é mais ameaçado por nada.

O quadro da vida humana na Idade do Ferro não nos surpreende. Já por duas vezes Hesíodo o traçou, na introdução e na conclusão do mito de Prometeu. As doenças, a velhice e a morte; a ignorância do amanhã e a angústia do futuro; a existência de Pandora, a mulher; e necessidade do labor; tantos elementos, disparatados para nós, mas cuja solidariedade compõe, para Hesíodo, um quadro único. Os temas de Prometeu e de Pandora formam as duas partes de uma única e mesma história: a da miséria humana na Idade do Ferro. A necessidade

81. *Ibidem*, 656-8.
82. *Ibidem*, 661.
83. *Ibidem*, 735.
84. *Ibidem*, 639-40.
85. Entre a mortalidade dos "efêmeros" e a imortalidade dos deuses, há níveis intermediários: em particular, a série dos seres que se denominam *macróbioi*, entre os quais é preciso colocar as Ninfas, como as *Melíai*, e os Gigantes.

de se cansar no trabalho da terra para se obter o alimento é também, para o homem, a de engendrar na mulher e por ela, de nascer e de morrer, de ter a cada dia angústia e ao mesmo tempo esperança de um amanhã incerto. A raça de ferro conhece uma existência ambígua e ambivalente. Zeus quis que, por ela, o bem e o mal sejam não apenas misturados, mas solidários, indissolúveis. É porque o homem se agrada dessa vida de miséria, do mesmo modo que ele envolve Pandora de amor, "um mal amável", que a ironia dos deuses se apraz em lhe oferecer.[86] Todos os sofrimentos que os homens de ferro suportam — fadigas, misérias, enfermidades, angústias —, Hesíodo indica claramente a sua origem: Pandora. Se a mulher não tivesse erguido a tampa do jarro em que estavam encerrados os males, os homens teriam continuado a viver, como antes, "ao abrigo dos sofrimentos, do labor penoso, das doenças dolorosas que trazem a morte".[87] Mas os males se dispersaram pelo mundo; entretanto, subsiste a Esperança, pois à vida não é totalmente sombria e os homens encontram ainda os bens misturados aos males.[88] Dessa vida mesclada, plena de contrastes, Pandora aparece como símbolo e expressão. Καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο, define-a Hesíodo, "um belo mal, reverso de um bem":[89] terrível flagelo instalado em meio aos mortais, mas também maravilha (*thâuma*) paramentada pelos deuses de atrativo e de graça — raça maldita que o homem não pode suportar, mas da qual não pode também se privar —, elemento contrário e companheira do homem.

Sob o seu aspecto dúplice de mulher e de terra,[90] Pandora representa a função de fecundidade, tal como se manifesta, na Idade do Ferro, na produção do alimento e na reprodução da vida. Não é mais essa abundância espontânea que, na Idade do Ouro, fazia brotar do solo, só pela virtude da justa soberania,

86. *Trabalhos*, 57-8.
87. *Ibidem*, 90 e ss.
88. *Ibidem*, 179.
89. *Teogonia*, 585.
90. Pandora é o nome de uma divindade da terra e da fecundidade. Como o seu paralelo *Anesidora*, ela aparece nas representações figuradas, emergindo do solo; segundo o tema da *ánodos* tem uma força ctônia e agrária.

sem intervenção estranha, os seres vivos e seus alimentos: a partir de agora, é o homem que depõe a sua vida no seio da mulher, como é o agricultor que, ao trabalhar a terra, faz germinar nela os cereais. Toda riqueza adquirida deve ser paga com um esforço dispensado em contrapartida. Na raça de ferro, a terra e a mulher são, ao mesmo tempo, princípios de fecundidade e forças de destruição; elas esgotam a energia do elemento macho, dilapidando os seus esforços, "consumindo-o sem tochas, por mais vigoroso que ele seja",[91] entregando-o à velhice e à morte, "enceleirando em seu ventre" o fruto das suas penas.[92]

Introduzido nesse universo ambíguo, o agricultor Hesíodo deve escolher entre duas atitudes que correspondem às duas *Éris* mencionadas no início do poema. A boa Luta é aquela que o incita ao trabalho, que o impede de não poupar o seu esforço a fim de aumentar os seus bens. Pressupõe que ele reconheceu e aceitou a dura lei sobre a qual repousa a vida na Idade do Ferro: não há felicidade, não há riqueza que não sejam pagas por um penoso esforço de labor. Para aquele cuja função é prover os alimentos, a *Díke* consiste em uma submissão completa a uma ordem que ele não criou e que se lhe impõe do exterior. Respeitar a *Díke*, para o agricultor, é dedicar a sua vida ao trabalho: torna-se então caro aos Imortais; o seu celeiro enche-se de trigo.[93] Para ele, o bem suprime o mal.

A outra luta é aquela que, desviando o agricultor do trabalho para o qual é destinado, incita-o a buscar a riqueza, não mais pelo labor, mas pela violência, pelo embuste e pela injustiça. Essa *Éris* "que gera a guerra e as disputas"[94] representa a intervenção no mundo do agricultor de um princípio de *Hýbris* que se liga ao segundo plano, à função guerreira. Mas o agricultor em revolta contra a ordem à qual está submetido não se torna por isso um guerreiro. Sua *Hýbris* não é esse ardor frenético que anima e incita ao combate os Gigantes ou os homens de bronze. Mais próxima da *Hýbris* dos homens de prata, ela se

91. *Trabalhos*, 705.
92. *Teogonia*, 599.
93. *Trabalhos*, 309.
94. *Ibidem*, 14.

Biblioteca Central

define, de modo negativo, pela ausência de todos esses sentimentos "morais e religiosos" que regulamentam a vida dos homens, pela vontade dos deuses: não há afeição pelo hóspede, pelo amigo, pelo irmão; não há reconhecimento pelos pais; não há respeito pelo juramento, pelo justo, pelo bem. Essa *Hýbris* não conhece o temor dos deuses, e nem mesmo o temor que o covarde deve sentir diante do homem valoroso: é o temor que incita o poltrão a atacar o *areíon*, o mais valoroso, e a vencê-lo, não no combate, mas com palavras tortuosas e com o emprego de falsos juramentos.[95]

O quadro do agricultor desencaminhado pela *Hýbris*, tal como o apresenta a Idade do Ferro em seu declínio, é essencialmente o da revolta contra a ordem: um mundo de cabeça para baixo, onde toda hierarquia, toda regra, todo valor é invertido. O contraste é completo com a imagem do agricultor submisso à *Díke*, no início da Idade do Ferro. A uma vida de mistura, em que os bens ainda compensam os males, opõe-se um universo negativo de privação, em que subsistem apenas a desordem e o mal em seu estado puro.

A análise minuciosa do mito vem assim confirmar e frisar em todos os aspectos o esquema que, desde o início, as grandes articulações do texto pareceram nos impor: não cinco raças se sucedendo cronologicamente segundo uma ordem de decadência mais ou menos progressiva, mas uma construção com três andares, cada um se dividindo em dois aspectos opostos e complementares. Essa arquitetura que regula o ciclo das idades é também aquela que preside ao ordenamento da sociedade humana e do mundo divino; o "passado", tal como o compõe a estratificação das raças, estrutura-se sob o modelo de uma hierarquia intemporal de funções de valores. Cada par de idades acha-se, então, definido, não somente pela sua situação na série (as duas primeiras, as duas seguintes, as últimas), mas também por uma qualidade temporal particular, estreitamente associada ao tipo de atividade que lhe corresponde. Ouro e pra-

95. *Ibidem*, 193-4.

ta: são idades de vitalidade totalmente jovem; bronze e heróis: uma vida adulta, que ignora o jovem e o velho ao mesmo tempo; ferro: uma existência que se degrada ao longo de um tempo envelhecido e gasto.

Examinemos de mais perto esses aspectos qualitativos das idades e o significado de que se revestem em relação aos outros elementos do mito. Os homens de ouro e de prata são igualmente "jovens", do mesmo modo que são igualmente régios. Mas o valor simbólico dessa juventude inverte-se dos primeiros aos segundos: de positivo passa a negativo. Os homens de ouro vivem "sempre jovens" em um tempo inalteravelmente novo, sem cansaço, sem enfermidade, sem velhice, e mesmo sem morte,[96] um tempo muito próximo ainda do dos deuses. Ao contrário, o homem de prata representa o aspecto oposto do "jovem": não mais a ausência de senilidade, mas a completa puerilidade, a não-maturidade. Ele vive, durante cem anos, em estado de *pâis,* nas saias de sua mãe, μέγα νήπιος, como uma criança grande.[97] Logo que deixa a infância e ultrapassa o ponto crucial que marca o *métron hébes,* o limiar da adolescência, expande-se em mil loucuras e logo morre.[98] Pode-se dizer que toda a sua vida limita-se a uma interminável infância e que a sua *hébe* constitui o próprio fim da sua existência. Além disso, não tem nenhuma participação dessa *sophrosýne* que pertence à idade madura e que pode mesmo associar-se especialmente à imagem do *géron,* oposto ao jovem;[99] não conhece também o estado daqueles que, ao passar pelo *métron hébes,* formam a classe dos *hébontes,* dos *koûroi,* submissos à disciplina militar.[100]

Hesíodo não nos dá nenhuma indicação sobre a duração de vida dos homens de bronze e dos heróis. Apenas sabemos

96. *Ibidem,* 113 e ss. Mais que uma morte, seu fim assemelha-se ao sono. Filhos da Noite, *Thánatos* e *Hypnos* são gêmeos, mas gêmeos opostos; cf. *Teogonia,* 763 e ss.: *Hypnos* é tranqüilo e suave para os homens; *Thánatos* tem um coração de ferro, uma alma implacável.

97. *Trabalhos,* 130-1.

98. *Ibidem,* 132-3.

99. Sobre o aspecto positivo do "velho", sinônimo de sabedoria e de eqüidade, cf. *Teogonia,* 234-6.

100. Cf. Xenofonte, *República dos Lacedemônios,* IV, I: Licurgo ocupou-se especialmente dos *Hébontes,* que são os *Koúroi.*

que eles não têm tempo para envelhecer: todos morrem em pleno combate, na força da idade. A respeito de sua infância, nenhuma palavra. Pode-se pensar que, se Hesíodo nada diz, após ter-se estendido longamente sobre a infância dos homens de prata, é porque os homens de bronze não têm infância. No poema, aparecem de improviso como homens feitos, em pleno vigor, e que não tiveram nunca outras preocupações a não ser os trabalhos de Ares. A analogia é evidente com os mitos de autoctonia em que *os Gegenéis,* brotando da terra, apresentam-se, não como criancinhas que acabam de nascer e que têm de crescer, mas como adultos, já completamente formados, inteiramente armados, prestes ao combate, os ἄνδρες ἔνοπλοι. É que uma atividade guerreira, ligada a uma classe de idade, opõe a figura do combatente ao mesmo tempo ao *pâis* e ao *géron*. A propósito dos Gigantes, F. Vian escreve estas palavras que nos parecem dever aplicar-se exatamente aos homens de bronze e aos heróis: "Entre eles não se encontram nem velhos, nem crianças: desde o seu nascimento são adultos, ou melhor, os adolescentes que permanecerão até a morte. A existência encerra-se nos limites estreitos de uma classe de idade".[101] Toda a vida dos homens de prata desenvolve-se antes da *hébe*. A dos homens de bronze e dos heróis começa na *hébe*. Ambas desconhecem a velhice.

Pelo contrário, é a velhice que dá seu colorido ao tempo dos homens de ferro: a vida gasta-se em um envelhecimento contínuo. Cansaços, labor, enfermidades, angústias, todos os males que esgotam incessantemente o ser humano transformam-no pouco a pouco de criança em moço, de moço em velho, de velho em cadáver. Tempo equívoco, ambíguo, em que o jovem e o velho, associados, misturam-se e implicam-se um ao outro como o bem ao mal, a vida à morte, a *Díke* à *Hýbris*. A esse tempo, que faz envelhecer o jovem, contrapõe-se, no fim da Idade do Ferro, a perspectiva de um tempo inteiramente velho: um dia virá, se não se resiste à *Hýbris,* em que terá desaparecido da vida humana tudo o que é ainda jovem, novo,

101. Francis Vian, *op. cit.*, p. 280.

vivaz e belo: os homens nascerão velhos com as têmporas embranquecidas.[102] Ao tempo da mesclagem sucederá, com o reinado da pura *Hýbris*, um tempo inteiramente dominado pela velhice e pela morte.

Assim, os traços que dão às diversas raças a sua tonalidade temporal particular ordenam-se de acordo com o mesmo esquema tripartido no qual nos pareceram enquadrar-se todos os elementos do mito.

Quer se trate de uma filiação ou de uma invenção independente, esse esquema lembra, em suas linhas fundamentais, o sistema de tripartição funcional, cuja influência sobre o pensamento religioso dos indo-europeus, G. Dumézil revelou.[103] O primeiro andar da construção mítica de Hesíodo define bem o plano da soberania no qual o rei exerce a sua atividade jurídico-religiosa; o segundo, o plano da função militar em que a violência brutal do guerreiro impõe uma dominação sem lei; o terceiro, aquele da fecundidade, dos alimentos necessários à vida, do qual se ocupa especialmente o agricultor.

Essa estrutura tripartida forma o quadro no qual Hesíodo reinterpretou o mito das raças metálicas, e que lhe permitiu nela integrar, com uma perfeita coerência, o episódio dos heróis. Assim reestruturada, a própria narrativa integra-se em um conjunto mítico mais vasto, que ele menciona em cada uma de suas partes, por um jogo, ao mesmo tempo flexível e rigoroso, de correspondências em todos os níveis. Pelo fato de refletir um

---

102. *Trabalhos*, 181.

103. G. Dumézil, a quem comunicamos o manuscrito deste artigo, faz-nos a observação de que ele havia sugerido, em *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, uma interpretação trifuncional do mito das Raças. Havia escrito (p. 259): "(...) parece evidente que, tanto quanto o mito hindu correspondente, o mito das Raças, em Hesíodo, associa a cada uma das Idades, ou melhor, a cada um dos três 'pares de Idades' através dos quais a humanidade só se renova para se degradar, uma concepção 'funcional' — religião, guerra, labor —, variedades da espécie". Em conseqüência, G. Dumézil devia aceitar, como satisfatória, a interpretação proposta por V. Goldschmidt (cf. G. Dumézil, "Triades de calamités et triades délits à valeur fonctionnelle chez divers peuples indo-européens", *Latomus*, XIV, 1955, p. 179, n. 3). Ele nos disse que o nosso estudo pareceu-lhe de natureza a confirmar o valor da sua primeira hipótese.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

sistema classificatório com valor geral, a história das raças reveste-se de significações múltiplas: ao mesmo tempo que narra a seqüência das raças da humanidade, ela simboliza toda uma série de aspectos fundamentais do real. Se se traduz esse jogo de imagens e de correspondências simbólicas em nossa linguagem conceitual, pode-se apresentá-lo sob a forma de um quadro com várias entradas em que a mesma estrutura, repetida regularmente, estabelece, entre setores diferentes, as relações de ordem analógica: série de raças, níveis funcionais, tipos de ações e de agentes, categorias de idades, hierarquia dos deuses nos mitos de soberania, hierarquia da sociedade humana, hierarquia das forças sobrenaturais diferentes dos *theói* — a cada vez, os diversos elementos implicados se evocam e se correspondem.

Se a narrativa de Hesíodo ilustra, de modo particularmente feliz, esse sistema de multicorrespondência e de sobredeterminação simbólica que caracteriza a atividade mental no mito, ela comporta também um elemento novo. Com efeito, o tema se organiza segundo uma perspectiva claramente dicotômica, que domina a própria estrutura tripartida e separa todos os seus elementos em duas direções antagônicas. A lógica que orienta a arquitetura do mito, que nela articula os diversos planos, que regula o jogo das oposições e das afinidades, é a tensão entre *Díke* e *Hýbris:* ela não só ordena a construção do mito em seu conjunto, dando-lhe o seu significado geral, mas confere a cada um dos três níveis funcionais, no registro que lhe é próprio, um mesmo aspecto de polaridade. Nisso reside a profunda originalidade de Hesíodo, que o torna um verdadeiro reformador religioso, cujo tom e inspiração puderam ser comparados aos que animam certos profetas do judaísmo.

Por que *Díke* ocupa essa situação central nas preocupações de Hesíodo e em seu universo religioso? Por que ela assumiu a forma de uma divindade poderosa, filha de Zeus, honrada e venerada pelos deuses olímpicos? A resposta não depende mais da análise estrutural do mito, mas de uma investigação histórica visando distinguir os problemas novos que as transformações da vida social, por volta do século VII, apresentaram ao pequeno agricultor beócio e o incitaram a repensar na maté-

ria dos velhos mitos para lhes rejuvenescer o sentido.[104] Uma tal investigação não entra no quadro do presente estudo. A análise do mito autoriza, contudo, algumas observações que permitam acentuar certas direções de investigação.

Constata-se, com efeito, que a figura do guerreiro, ao contrário daquelas do rei e do agricultor, não tem em Hesíodo mais que um valor *puramente mítico*. Em um mundo que é o seu e que ele descreve, entre os personagens aos quais se dirige, vê-se que não há lugar nem para a função guerreira nem para o guerreiro, tal como o mito os retrata.[105] A história de Prometeu, a das raças, o poema em seu conjunto, visam edificar Perses, pequeno agricultor como o seu irmão. Perses deve renunciar à *Hýbris*, dedicar-se, enfim, ao trabalho e não mais proporcionar a Hesíodo processos e más disputas.[106] Mas essa lição de irmão a irmão, de lavrador a lavrador, concerne igualmente aos *basiléis*, uma vez que têm a incumbência de regulamentar as disputas, de julgar os processos de modo acertado. Não estão no mesmo plano que Perses: a sua função não é trabalhar e Hesíodo não os incita a isso; eles devem respeitar a *Díke* pronunciando sentenças justas. Por certo, a distância é grande entre a imagem

104. Cf. Édouard Will, "Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien", *Revue des Études Anciennes*, 59, 1957, pp. 5-50. Encontrar-se-ão aqui indicações sugestivas que concernem às modificações do estado fundiário que testemunha a obra de Hesíodo (partilha da sucessão, divisão das terras, formas de cessão do *Klêros*, dívidas e créditos, sistema de privação da posse dos pequenos proprietários, monopólio das terras incultas por parte dos poderosos). Louis Gernet observa, paralelamente ao novo emprego do termo πόλις, designando uma sociedade já organizada, a transformação da função judiciária, que se manifesta de Homero a Hesíodo (*Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, pp. 14-5).

105. Conhece-se o papel que, nas origens da Cidade, representou o desaparecimento do guerreiro, como categoria particular e como tipo de homem encarnando virtudes específicas. A transformação do guerreiro da epopéia em hoplita, combatendo em uma formação unida, não marca apenas uma revolução nas técnicas militares; ela traduz também, no plano social, religioso e psicológico, uma mutação decisiva. Cf., em particular, Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, pp. 115 e ss.

106. Sobre o litígio entre os dois irmãos, a matéria e as vicissitudes do processo, cf. B. A. Van Groningen, *Hésiode et Persès*, Amsterdã, 1957.

mítica do Bom Soberano, mestre da fertilidade, dispensador de toda riqueza, e os reis "comedores de presentes"[107] aos quais Hesíodo parece referir-se (e é sem dúvida essa distância que explica, em parte, o fato de a *Díke* ter-se retirado da terra para o céu);[108] no entanto, o poeta está persuadido de que a maneira pela qual os reis se desincumbem da sua função judiciária reflete diretamente sobre o universo do agricultor, ao favorecer, ou, pelo contrário, ao exaurir a abundância dos frutos da terra.[109] Há, pois, entre a primeira e a terceira função, entre os reis e os lavradores, uma conivência mítica e ao mesmo tempo real. O interesse de Hesíodo está centrado precisamente nos problemas que concernem, ao mesmo tempo, à primeira e à terceira funções — que lhes concernem *solidariamente*.[110] A sua mensagem tem, nesse sentido, um duplo aspecto; é ao mesmo tempo ambígua, como tudo na Idade do Ferro. Dirige-se ao cultivador Perses — às voltas com uma terra ingrata, com as dívidas, a fome e a pobreza — a fim de lhe aconselhar o trabalho; dirige-se também além de Perses, aos reis que vivem de maneira totalmente diferente, na cidade, passando o seu tempo na ágora e que não precisam trabalhar. É que o mundo de Hesíodo, ao contrário da vida na Idade do Ouro, é um mundo

---

107. *Trabalhos*, 264.

108. Louis Gernet escreve: "A δίκη hesiódica é (contrariamente à δίκη homérica, mais homogênea) múltipla e contraditória, porque corresponde a um estado novo e a um estado crítico da sociedade: a δίκη-costume será nessa época a força que distingue o direito (189, 192); a δίκη-sentença é freqüentemente considerada injusta (39, 219, 221, 262, 264; cf. 254, 269, 271). A essas duas formas da δίκη opõe-se a Δίκη divina (219-20 e 258 e ss.): nessas duas passagens, Δίκη é a antítese formal das δίκαι" *(op. cit.*, p. 16). Cf. também as observações do autor sobre a divinização de Αἰδώς, em Hesíodo, p. 75.

109. *Trabalhos*, 238 e ss.

110. Essa solidariedade se observa plenamente na parte do poema de Arato em que o autor retoma, segundo Hesíodo, a narrativa das raças metálicas. O reinado de *Díke* aparece aí inseparável da atividade agrícola. Os homens da Idade do Ouro ignoram a discórdia e a luta; para eles "o boi, a charrua e a própria *Díke*, dispensadora dos bens legítimos, fornecem tudo em superabundância". Os homens da raça de bronze ao mesmo tempo forjam a espada da guerra e do crime, matam e comem o boi do arado *(Fenômenos*, 110 e ss.).

confuso em que coexistem lado a lado, mas se opõem pela sua função, os pequenos e os grandes, os desprezíveis, δειλοί, e os nobres, ἐσθλοί,[111] os agricultores e os reis. Nesse universo dissonante, não há outro apoio senão *Díke*. Se ela desaparece, tudo perece no caos. Se ela for respeitada por aqueles cuja vida é dedicada ao *pónos* e ao mesmo tempo por aqueles que ditam o direito, haverá mais bens do que males; evitar-se-ão os sofrimentos que não são inerentes à condição mortal.

Qual é então a situação da atividade guerreira? No quadro que Hesíodo traça da sociedade do seu tempo, ela não constitui mais um nível funcional autêntico correspondente a uma realidade humana de fato. Não tem outro papel a não ser justificar, no plano mítico, a presença, no mundo dos reis e dos lavradores, de um princípio nefasto, dessa *Hýbris*, fator de discórdia e de disputa. Fornece uma resposta ao que poderíamos chamar, usando um vocabulário muito moderno, o problema do Mal. Qual é realmente a diferença entre a Justiça e a Fecundidade que reinam na Idade do Ouro e as que se manifestam na Idade do Ferro, em um mundo de discordância? Na Idade do Ouro, Justiça e Abundância são "puras": não têm contrapartida. A Justiça impõe-se por si mesma; não tem disputas nem processos para julgar; do mesmo modo, a Fecundidade produz "automaticamente" a abundância, sem ter necessidade da emulação do labor. A Idade do Ouro ignora a *Éris*, em todos os sentidos. Ao contrário, é a Luta que define o modo de existência na Idade do Ferro, ou, mais exatamente, são as duas Lutas contrárias, a boa e a má. Também a *Díke*, tanto a do rei como a do lavrador, deve exercer-se sempre por uma *Éris*. A *Díke* real consiste em apaziguar as disputas, em julgar os conflitos que a má *Éris* suscitou; a *Díke* do agricultor consiste em tornar a *Éris* em virtude, transferindo a luta e a emulação do terreno da guerra ao do labor onde, em lugar de destruir, constroem, em lugar de semear as ruínas, produzem a abundância fecunda.

111. *Trabalhos*, 214, onde a oposição é bem nítida.

Mas, de onde vem a *Éris*? Qual é a sua origem? Indissoluvelmente associada à *Hýbris*, Luta representa o próprio espírito da atividade guerreira; exprime a natureza profunda do combatente; é o princípio que, "fazendo proliferar a guerra perversa", preside à segunda função.

A narrativa das raças testemunha assim o que um pensamento mítico, como o de Hesíodo, pode comportar de rigorosamente elaborado e de inovador ao mesmo tempo. Hesíodo não somente reinterpreta o mito das raças metálicas no quadro de uma concepção trifuncional, mas transforma a própria estrutura tripartida e, desvalorizando a atividade guerreira, faz dela, na perspectiva religiosa que lhe é própria, não tanto um nível funcional entre outros, quanto a fonte do mal e do conflito no universo.

O mito hesiódico das raças. A propósito de uma tentativa de posição critica[1]

Em um *Essai de mise au point* sobre o mito hesiódico das raças, J. Defradas submeteu a uma crítica severa a interpretação que, a exemplo de G. Dumézil, eu havia proposto ao texto de *Os trabalhos e os dias*.[2] A sua análise levou-o a rejeitar inteiramente as conclusões às quais eu havia chegado e que se baseariam, segundo ele, numa simplificação sistemática dos dados da narrativa, numa leitura superficial. As objeções de J. Defradas apresentam-se da seguinte maneira:

1. Pela "substituição de um esquema estrutural a um esquema cronológico", eu teria ignorado os aspectos temporais da narrativa de Hesíodo, a ponto de pretender que as raças não se sucedem no tempo. De acordo com a minha interpretação, escreve J. Defradas, o mito "agruparia duas a duas as raças que não se sucederiam, mas que seriam apenas uma transposição das três funções fundamentais da sociedade indo-européia". Ora, Hesíodo, observa o autor da crítica, cuidou de acentuar

1. *Revue de Philologie*, 1966, pp. 247-6.

2. J. Defradas, «Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point», *L'Information Littéraire*, 1965, nº 4, pp. 152-6; J. P. Vernant, «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», *Revue de l'Histoire des Religions*, 1960, pp. 21-54; reproduzido nesta obra, cf. pp. 19-47.

que a segunda raça foi criada depois da primeira, μετόπισθεν (v. 127), que a terceira só apareceu depois da extinção da segunda, a quarta depois do desaparecimento da terceira, e que, enfim, a quinta é introduzida pela palavra ἔπειτα (v. 174). Vemos, pois, que se trata mesmo de uma série diacrônica.

2: Sustenta-se em geral a idéia de que, com exceção feita à raça dos heróis, cada raça é inferior à precedente. Afirmando que nada disso se diz a respeito da raça de bronze com relação à raça de prata, que ela é apresentada como "em nada semelhante" e não inferior à raça de prata, eu teria substituído uma "diferença de estrutura" a uma "diferença de qualidade", teria assim procurado estabelecer a tese segundo a qual, "na verdade, o mito não exprimiria uma idéia de decadência no tempo". Ora, observa J. Defradas, da Idade do Ouro à Idade do Ferro, há uma degradação incontestável; ela só é interrompida, por um momento, pela raça dos heróis, prova de uma inserção tardia. Se é verdade que o texto insiste sobretudo na diferença entre a raça de bronze e a raça de prata, não é menos verdade que, em todas as classificações que se referem aos metais, o bronze seja bem inferior à prata. Aliás, o destino póstumo reservado aos homens da raça de prata, promovidos a Bem-aventurados dos Infernos (μάκαρες ὑποχθόνιοι), marca a sua superioridade sobre os homens da raça de bronze, que se tornam, no além, o povo anônimo dos mortos no Hades. É preciso, pois, muita sutileza, conclui o nosso crítico, para pretender que com esses últimos a decadência marque passo.

3. Haveria fato mais grave. Seria por necessidade de simetria que eu teria, seguindo G. Dumézil, descoberto ou inventado uma sexta raça que se defrontaria à raça de ferro da qual Hesíodo é contemporâneo. Observa J. Defradas que Hesíodo nunca mencionou uma sexta raça; apenas imaginou uma deterioração progressiva que conduzirá a raça de ferro à morte, que se produzirá no momento em que os homens nascerão com as têmporas embranquecidas. Não há, pois, três pares de raças que poderiam corresponder às três funções indo-européias. O mito devia comportar na origem quatro raças metálicas de valor regularmente decrescente. Hesíodo inseriu uma quinta

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

raça, a dos heróis, sem correspondente metálico; ela vem perturbar a sucessão normal, interrompendo momentaneamente o processo progressivo da decadência.

4. Último ponto enfim: Hesíodo, que vive entre os homens da quinta raça, a de ferro, exprime o pesar de não ter morrido mais cedo ou nascido mais tarde. Observação incompreensível, eu havia ressaltado, na perspectiva de um tempo humano inclinado constantemente para o pior, mas que se esclarece se se admitir que a série das idades compõe, como a seqüência das estações, um ciclo renovável. "Certamente", responde J. Defradas, "é preciso conhecer já as doutrinas órficas e alguns de seus elementos que Platão transmitiu acerca do eterno volver, para fundamentar, nessa simples observação, uma concepção do tempo cíclico. Na obra de Hesíodo, nada permite uma tal extrapolação." Qual seria, então, segundo J. Defradas, o significado da fórmula hesiódica? Como P. Mazon havia indicado, ela teria um sentido perfeitamente banal; não implicaria uma referência precisa a um estado anterior e nem a um estado posterior bem definido; seria uma simples maneira de dizer a expressão na qual Hesíodo prefere viver *em qualquer época* e não na sua. A isso J. Defradas acrescenta considerações pessoais sobre o que ele denomina o "empirismo" de Hesíodo. O poeta não tem sistema acabado. Não hesitou em interromper o processo de decadência, para colocar os heróis da epopéia na série das idades; para ele, também, nada se opõe ao fato de que o futuro não seja tão sombrio quanto o presente. A tal ponto está longe de prever a vinda de uma sexta raça pior que a de ferro!

Tais são, tão fielmente resumidas quanto pudemos, as quatro séries de argumentos com as quais J. Defradas pretende arruinar uma interpretação em que vê "uma brilhante tentativa desprovida de fundamento".

Se quis responder minuciosamente a essas objeções, não é por gosto à polêmica nem mesmo necessidade de me justificar. J. Defradas tem razão sobre um ponto: o debate é importante. Para além do mito das raças, ele coloca problemas gerais de método; compromete toda a interpretação de uma obra como a de Hesíodo. Como estudar o texto do poeta teólogo mais anti-

go da Grécia, qual leitura é apropriada para decifrar a sua mensagem, como esperar apreender, pelos textos, a organização de um pensamento religioso cujo arcaísmo pode confundir a nossa inteligência do século XX?

Ao ler as objeções de J. Defradas, tive por vezes a sensação de que não falávamos a mesma língua e de que não fui entendido. Temo não ter sido bastante claro acerca de problemas que me parecem evidentes. Aproveito, pois, esta ocasião, para explicar-me melhor e, retomando uma análise que me parece sempre pertinente, desejaria acentuar a minha posição em vários pontos essenciais.

1. Teria ignorado na verdade os aspectos temporais da narrativa, teria afirmado que as raças não se sucedem umas às outras? A última objeção de J. Defradas parece justificar-me perante a sua crítica. Se, como ele me censura no ponto 4, errei ao admitir que a série das raças forma um ciclo temporal completo, que elas se sucedem como a seqüência das estações, é que eu reconhecia um valor de temporalidade em sua sucessão. O tempo cíclico não é menos temporal que o tempo linear; ele o é de outro modo. A presença no texto hesiódico de termos como "mais tarde, em seguida" em nada poderia comprometer a minha interpretação.[3] Uma grande parte de *Os trabalhos e os dias* é dedicada à uma exposição do calendário das tarefas agrícolas ritmando o ciclo das estações. Hesíodo inicia a sua narrativa pela semeadura, na época das chuvas de outono, quando a grua lança o seu grito e as Plêiades, em seu ocaso matinal, mergulham no mar (448-50). Termina a sua narrativa com a mesma semeadura de outono, com o mesmo ocaso das Plêiades, o fim dos trabalhos inaugurando um novo ciclo de estações (614-7). Dever-se-ia concluir que, segundo Hesíodo, no escalonamento das tarefas agrícolas de antes e de depois, todos os trabalhos se efetuam ao mesmo tempo?

3. Escrevia, por exemplo: "Cada par de idades acha-se, então, definido não somente pela sua situação na série (as duas primeiras, as duas seguintes, as últimas), mas também por uma qualidade temporal particular estreitamente associada ao tipo de atividade que lhe corresponde" (cf. p. 44).

A contradição, entretanto, não está no meu crítico mas em meu próprio estudo. Será que eu afirmei, em algumas páginas, que o tempo das raças é cíclico, em outras que não há sucessão do tempo? Examinemos, pois, a questão de mais perto. Foi em 1959, em *Entretiens sur les notions de genèse et de structure,* que expus pela primeira vez, oralmente, a minha interpretação do mito das raças. Na discussão que se seguiu, perguntaram-me se eu não havia ido longe demais, ao eliminar a temporalidade. Respondi: "Reconheço em Hesíodo a existência de uma temporalidade, mas eu a julgo muito diferente do nosso tempo atual, linear e irreversível. Diria de bom grado que se trata de um tempo que comporta menos sucessão de momentos do que estratificação de camadas, superposição de idades".[4] Retomava desse modo um tema que havia desenvolvido em um estudo anterior em que escrevia a respeito da narrativa da *Teogonia* e das raças: "Esta gênese do mundo, cujo decurso contam as Musas, comporta um antes e um depois, mas ela não se passa em uma duração homogênea, em um tempo único. Ritmando esse passado, não há uma cronologia, mas *genealogias*... Cada geração, cada raça, *génos,* tem o seu tempo próprio, a sua idade, cuja duração, fluxo e mesmo a orientação podem diferir totalmente. O passado se estratifica em uma sucessão de raças. Estas raças formam o *tempo antig*o, mas não deixam de existir ainda e, para algumas, de possuir mais realidade do que a vida presente e a raça atual dos seres humanos".[5] Talvez eu devesse, a fim de evitar todo erro, repetir o que já havia escrito; não se podem redizer indefinidamente as mesmas coisas. Julgava também que os trabalhos dos historiadores das religiões, dos antropólogos, dos psicólogos e dos sociólogos, a propósito das diversas formas de temporalidade, em especial a propósito dos aspectos do que se chama o tempo mítico, fossem atualmente familiares a todo o público instruído. Mas está claro que o mal-entendido entre J. Defradas e mim vem do fato de ele identifi-

4. *Entretiens sur les notions de genèse et de structure,* Paris, 1965, p. 121.

5. «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce», *Journal de Psychologie,* 1959,pp. 1-29; ver igualmente *supra,* p. 115.

car pura e simplesmente tempo e cronologia, enquanto eu os distingo com cuidado. Quando me censura por substituir um esquema estrutural a um esquema cronológico, conclui que neguei toda temporalidade da narrativa de Hesíodo. Entretanto, eu escrevia: "A ordem segundo a qual as raças se sucedem na terra não é propriamente cronológica. Como poderia sê-lo? Hesíodo não tem a noção de um tempo único e homogêneo no qual as diversas raças viriam fixar-se em um lugar definitivo. Cada raça possui uma temporalidade própria, uma idade, que exprime sua natureza particular e que, do mesmo modo que seu gênero de vida, suas atividades, suas qualidades e defeitos, define o seu *status* e a contrapõe às outras raças".[6] Com efeito, só se deve falar de tempo cronológico *stricto sensu* nas séries temporais em que cada acontecimento é definido por uma data e como que caracterizado por essa data; o que pressupõe, ao mesmo tempo, o cuidado de uma datação rigorosa e os meios de estabelecer uma cronologia precisa e exata. Isso só é possível quando o tempo é concebido como um quadro único e homogêneo, no decurso linear, contínuo, indefinido, irreversível; todo acontecimento, então, ocupa um lugar em uma série, e um só; nada pode repetir-se nunca; todo fato tem, pois, a *sua* data. O tempo em Hesíodo não possui ainda esses caracteres, que somente o desenvolvimento da História moderna saberá lhe conferir; nem mesmo o tempo nos historiadores gregos — para não se falar dos poetas trágicos — possui tais caracteres. Apoiando-se nas análises de J. de Romilly[7] para definir a natureza do tempo histórico de Tucídides, um psicólogo como I. Meyerson anota que "Tucídides, que oferece de bom grado precisões numéricas e topográficas quando elas podem esclarecer a sua narrativa, não indica nunca uma data". Ele conclui: "A sucessão dos fatos é lógica em Tucídides. Tudo, em sua história, é construção e mesmo construção rigorosa... O tempo de Tucídides não é cronológico: é, se se pode dizer, um tempo lógico".[8]

6. Cf. p. 115; cf. também a n. 21.

7. J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956.

8. I. Meyerson, "Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie*, número especial intitulado *La construction du temps humain*, 1956, p. 340.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Bem entendido, a sucessão das raças, em Hesíodo, não obedece, como em Tucídides, a imperativos lógicos. Hesíodo não passou pela escola dos sofistas. Mas a própria noção de cronologia é, em seu caso, mais inadequada ainda, pois não se trata de tempo nem de acontecimentos históricos. Eu me perguntei, então, sobre que tipo de ordem repousa a construção da narrativa das raças sucessivas. Pareceu-me que o tempo se desenvolvia, não de modo contínuo, mas conforme alternâncias de fases, sucedendo-se as raças em pares antinômicos: "Em lugar de uma seqüência temporal contínua, há fases que se alternam segundo as relações de oposição e de complementaridade. O tempo não decorre segundo uma sucessão cronológica, mas conforme as relações dialéticas de um sistema de antinomias, do qual nos resta marcar a correspondência com certas estruturas permanentes da sociedade humana e do mundo divino".[9] Assim, a ordem de sucessão temporal, expressa em uma narrativa genealógica, parecia-me corresponder à ordem hierárquica que preside permanentemente na organização da sociedade, tanto humana quanto divina. Como concebi as relações entre o mito genético e o esquema estrutural? É certo que "substitui" o segundo ao primeiro, a ponto de apagar os aspectos de gênese? Sustentei exatamente o contrário. De acordo com a minha análise, o que caracteriza o pensamento de Hesíodo, na narrativa da *Teogonia* bem como na descrição das raças, é que mito genético e divisão estrutural,[10] em lugar de se oporem claramente como parece aos nossos olhos, são indissociáveis. "Não se poderia falar, no caso de Hesíodo, de uma antinomia entre mito genético e divisão estrutural. Para o pensamento mítico, toda genealogia é, ao mesmo tempo e principalmente, explicitação de uma estrutura; e não há outra maneira de esclarecer uma estrutura senão apresentá-la sob a forma de uma narrativa genealógica. Em nenhuma das suas partes, o mito das idades oferece exceção a esta regra."[11] Assim, em cada uma

9. Cf. p. 27.

10. E não, como diz J. Defradas, esquema cronológico e esquema estrutural.

11. Cf. p. 22.

das suas partes, o texto de Hesíodo se presta como a uma dupla leitura; pode-se interpretá-lo segundo uma perspectiva diacrônica ou segundo uma perspectiva sincrônica. Para nós, que temos hoje uma idéia de um tempo que possui, como tal, a sua estrutura, a sua ordem propriamente cronológica, uma seqüência temporal que se passa sob o modelo de uma estrutura permanente aparece-nos como pseudotemporalidade. Desse modo, algumas fórmulas que empreguei podiam dar a impressão de que, a meu ver, não havia tempo verdadeiro em Hesíodo. Mas, para Hesíodo, que não tem idéia de um tempo cuja ordem obedece às regras de pura cronologia, trata-se realmente de uma temporalidade autêntica.

Aliás, qual é, a esse respeito, a posição de J. Defradas? Na última parte de sua crítica, ele adota, depois de opô-la à minha, a interpretação de V. Goldschmidt, que o meu estudo havia tomado como ponto de partida.[12] Ele escreve: "É, pois, permitido dizer que Hesíodo utilizou o mito das raças para explicar a hierarquia dos seres divinos e para recolocar a condição humana na lista dos seres". E conclui: "Procurando explicar a estrutura atual da sociedade religiosa, a hierarquia dos seres divinos, ele transpõe os seus dados para um mito teogônico e, em uma sucessão de gerações diferentes, encontra, em uma ordem cronológica, a origem das diferentes famílias divinas". Ao termo do seu estudo crítico, J. Defradas parece-me, pois, aceitar, ao menos sobre esse ponto preciso, o tipo de interpretação que, depois de V. Goldschmidt, eu havia retido, mas cujas implicações psicológicas eu havia precisamente tentado analisar, no que concerne à exata natureza do tempo no pensamento de Hesíodo.

2. Ao observar que a raça de bronze não é apresentada como inferior mas como "em nada semelhante" à de prata que a precede, quis provar que o mito não exprime uma idéia de decadência no tempo? Supus, ao contrário, que a série de raças

12. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 156; Victor Goldschmidt, "Theologia", *Revue des Études Grecques*, 1950, pp. 20-42.

compunha um ciclo completo de decadência. Partindo de uma Idade do Ouro em que reinam, em estado puro, a juventude, a justiça, a amizade mútua, a felicidade, chega-se a uma idade que é em tudo o inverso da primeira: inteiramente entregue à velhice, à injustiça, ao espírito de disputa, à desgraça: "Na Idade do ouro tudo era ordem, justiça e felicidade: era o reinado da pura *Díke*. Ao termo do ciclo, na velha Idade do Ferro, tudo será entregue à desordem, à violência e à morte: será o reinado da pura *Hýbris*".[13] *O* que pretendi é que o processo de decadência não segue um curso regular nem contínuo. No que concerne aos heróis, todos os comentadores estarão de acordo: Hesíodo indica formalmente que eles são superiores aos que os precederam. Interrompem, pois, de maneira evidente, o processo de decadência. Marca, como foi observado, uma inserção tardia. Quero crer e admito também a hipótese de que o mito devia comportar na origem quatro raças metálicas, cujo valor era sem dúvida regularmente decrescente. Mas uma coisa é o mito primitivo tal como podemos reconstruí-lo hipoteticamente; outra coisa a narrativa de Hesíodo, tal como foi preciso repensar em função das suas preocupações próprias, tal como se nos apresenta efetivamente em um texto que menciona, ao lado das raças metálicas, a dos heróis. Ora, quaisquer que tenham sido as razões que determinaram Hesíodo a inserir os heróis na série das raças, no lugar que lhes destina, essa inserção mostra que o mito não tinha mais aos seus olhos o significado que somos tentados a reconhecer na primeira versão: Hesíodo não se propunha a descrever um progresso contínuo de decadência na condição humana. Não se pode escapar a esse dilema: ou Hesíodo quer dizer outra coisa que a simples continuidade na decadência, ou ele se contradiz abertamente.[14] Antes de admitir a segunda hipótese, parece ser melhor método interrogar o texto mais de perto para procurar saber qual é o propósito de Hesíodo no mito, quais traços ele deu às diversas raças, em função mesmo desse propósito, e, enfim, de acordo com que

13. Cf. p. 26.
14. Cf. E. Rohde, *Psyché*, trad. de A. Reymond, Paris, 1952, pp. 77-8.

ordem ele as dispôs para que a sua sucessão, do início ao fim do ciclo, possa ilustrar a moral que ele próprio tira da sua narrativa.

Os trabalhos e os dias iniciam-se com uma declaração surpreendente. Não há uma única luta (Éris), mas duas lutas opostas, a boa e a má. Na *Teogonia,* Hesíodo havia classificado *Éris* na lista dos filhos da Noite, isto é, entre as sombrias forças do Mal.[15] Na descendência sinistra de *Nýx,* logo após *Némesis, Éris* estava estreitamente associada a *Apaté* (Engano), *Philotés* (Ternura amorosa) e *Gêras* (Velhice). *Éris,* por sua vez, engendrava toda uma série de males: ao lado de *Pónos* (Fadiga), de *Léthe* (Esquecimento), de *Limós* (Fome), de *Álgea* (Dores), que iniciam a série, de *Dysnomía* (Anarquia) e *Áte* (Desgraça), que, com o último, *Hórkos* (Juramento), encerram a série, apresentavam-se dois grupos simétricos de forças, primeiro as quatro forças mortíferas da guerra, depois as três forças da má palavra e da mentira que exercem os seus delitos, não mais nos combates belicosos, mas nas disputas e contestações judiciárias.[16]

Os trabalhos e os dias retomam, mas também corrigem em pontos essenciais, essa teologia do mal. Ao lado da maldita *Éris* que lança os homens uns contra os outros na guerra ou que os contrapõe na ágora em processos,[17] é preciso reconhecer uma *Éris* bem diferente, que se deve louvar e não mais condenar,[18]

---

15. *Teogonia,* 211-33.

16. Cf. Clémence Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque,* Paris, 1959, pp. 66 e ss.

17. Hesíodo, no verso 14 dos *Trabalhos,* fala da *Éris,* que semeia: πόλεμον καὶ δῆριν, guerra e combate. O valor de δῆρις é definido no parágrafo seguinte, no qual o poeta adjura o seu irmão que renuncie a suscitar, na ágora, νείκεα καὶ δῆριν, disputas e discórdias, a fim de se apoderar dos bens de outrem (v. 33); cf. v. 30: νεικέων τ'ἀγορέων, e v. 29: νείκεα...ἀγορῆς. Não é sob forma de espólio guerreiro que Perses, pobre libertino, δειλός (214), pode esperar apoderar-se das riquezas alheias; não podendo utilizar a *Éris* do braço, ser-lhe-á necessário apegar-se à *Éris* da língua: «A riqueza não deve ser roubada: dada pelos deuses, ela vale muito mais. Pode-se ganhar uma imensa fortuna pela violência, com os seus braços; pode-se conquistá-la com a sua língua, assim como acontece freqüentemente quando o lucro engana o espírito do homem...» (320-4).

18. *Trabalhos,* 13 e 12.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

pois ela é proveitosa aos homens.[19] É ela, com efeito, que os incita ao trabalho, que os leva a lavrar e a plantar a fim de acumular os bens.[20]

Hesíodo dirige-se, então, solenemente ao seu irmão Perses, cultivador como ele, para colocá-lo em posição de escolher entre essas duas *Éris*. Que renuncie à má *Éris* (Ἔρις κακόχαρτος):[21] levando-o para a ágora à espreita das disputas e dos processos, na esperança de se apoderar, de maneira injusta, dos bens alheios, ela o desvia do trabalho da terra, ao qual o incita a boa *Éris* e que lhe propiciará, na justiça, uma abastança abençoada pelos deuses.

Seguem-se então duas narrativas míticas. O significado da primeira é transparente. Introduzido pela palavra γάρ, o mito de Pandora traz a justificação teológica dessa presença necessária de *Éris* no mundo humano e da obrigação do trabalho que dela decorre. Com efeito, os deuses esconderam aos homens a sua vida, βίος, isto é, o seu alimento.[22] Ser-lhes-á necessário trabalhar a terra, revolvê-la estação após estação, enterrar nela, no outono, a semente para que nasçam os cereais. Nem sempre foi assim. Primitivamente, os homens viviam sem trabalhar em uma tal abundância que não tinham ocasião de sentir ciúmes uns dos outros nem necessidade de se rivalizar no trabalho para serem ricos. Mas Prometeu quis enganar Zeus e dar aos homens mais do que mereciam. Por mais astuto que o Titã tenha sido, a sua *apaté*[23] volta-se finalmente contra ele. Arrastando na desgraça toda a humanidade, Prometeu foi preso na armadilha que havia preparado. Zeus dá à sua vingança uma forma ambígua como é ambígua no mundo dos homens a figura de *Éris:* Pandora é um mal, mas um mal amável, a contrapartida e o reverso de um bem;[24] os homens, seduzidos pela sua bele-

19. *Ibidem*, 19.
20. *Ibidem*, 21-2.
21. *Ibidem*, 28.
22. *Ibidem*, 42.
23. Cf. *Trabalhos*, 48; *Teogonia*, 537 e 565.
24. Cf. *Teogonia*, 585: καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο, e 602: ἕτερον δὲ πόρεν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο.

za, envolverão de amor essa peste que lhes foi enviada,[25] que eles não podem suportar, mas sem a qual não poderiam viver: é o contrário e a companheira dos homens. Réplica à artimanha de Prometeu, Pandora é também uma astúcia, um engodo, um δόλος,[26] o Engano feito mulher, a *Apaté* sob a máscara da *Philotés*. Ornada por Afrodite com uma irresistível *cháris*, dotada por Hermes de um espírito enganador e de uma linguagem falsa,[27] ela introduz no mundo uma espécie de ambigüidade fundamental; entrega a vida humana à confusão e ao contraste. Com Pandora, não apenas os poderes da Noite se esparramaram pela terra, os *Álgea* das doenças, o *Pónos, o Gêras*,[28] estes males que a humanidade ignorava em sua pureza original, mas todo bem comporta agora a sua contrapartida de mal, o seu aspecto noturno, a sua sombra que o segue passo a passo: a abundância implica doravante um *ponos*, a juventude uma velhice, a *Díke*, uma *Éris*; da mesma maneira, o homem pressupõe diante de si o seu duplo e contrário, esta "raça das mulheres",[29] ao mesmo tempo maldita e desejada. Se um homem, ao evitar as μέρμερα ἔργα γυναικῶν,[30] as obras ou os trabalhos penosos que as mulheres proporcionam, decide não se casar, terá pão em abundância por toda a vida;[31] mas a desgraça o espreita por um outro lado: não terá filho que lhe sirva de apoio na velhice e os seus bens passarão aos colaterais, após a sua morte. Ao contrário, aquele que se casar, mesmo se por sorte obtiver uma boa esposa, não terá por isso melhor quinhão: ao longo da sua

25. *Trabalhos*, 57-58: κακόν ὧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.

26. δόλος e δολίη τέχνη de Prometeu, *Teogonia*, 540, 547, 550, 551, 555, 560, 562; Pandora, como δόλος: *Teogonia*, 589; *Trabalhos*, 83.

27. *Trabalhos*, 65-8, 73-8.

28. *Trabalhos*, 90 e ss. Sabe-se que no verso 92 corrige-se habitualmente o γῆρας do texto por κῆρας. Correção inútil; o sentido, perfeitamente claro, é bem aquele que define o verso 93, interpelação tirada da *Odisséia*: "pois os homens envelhecem logo na miséria". Não se deve esquecer que *Geras* figura entre os filhos da Noite, ao lado das outras forças do mal.

29. *Teogonia*, 591.

30. *Ibidem*, 603.

31. *Ibidem*, 605: ὅ γ' οὐ βιότου ἐπιδευὴς ζώει.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

vida "o mal vem lhe compensar o bem".[32] Aqui se põe uma questão. Por que ao solteiro, ao contrário do homem casado, não faltará pão? Inscrita no texto de Hesíodo, a resposta explicita o elo, tão fortemente estabelecido pelo mito, entre a criação da primeira mulher, o aparecimento dos males, a necessidade de uma emulação contínua no trabalho agrícola. Com efeito, a mulher é apresentada, em várias passagens, como um ventre esfomeado, engolindo todos os alimentos que o homem se esfalfa em produzir, trabalhando a terra. Antes das suas núpcias, já a mulher cobiça os celeiros de seu futuro marido, que se deixa vencer pelo encanto da sua sedução *(Philotés)*, enganar pela sua lábia mentirosa *(Apaté)*.[33] Ao se casar, a mulher é na lareira da casa uma Fome *(Limós)* permanentemente instalada. Não suportando a miséria (*penía*), procurando sempre mais em sua exigência de saciedade (κόρος), ela incita o seu marido ao trabalho, mas armazena em seu próprio ventre o fruto do esforço alheio.[34] Assim, oferece ao homem, do mesmo modo que os outros males que introduziu no mundo, a tristeza da velhice *(Gêras)*. Como as doenças, os cuidados, o labor, ela gasta as forças do macho, ela o "consome sem fogo".[35] Por ser δειπνολόχης, sempre pronta a se pôr à mesa, sempre à espreita do festim, ela entrega o seu marido, por mais vigoroso que seja, a uma velhice prematura.[36] Se nos lembrarmos que Hesíodo,

---

32. *Ibidem*, 609-10: τῷ δέ τ' ἄπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει ἔμμεναι. Deve-se comparar com *Trabalhos*, 179, para compreender como Pandora pode simbolizar a vida na Idade do Ferro.

33. *Trabalhos*, 373-5: τεὴν διφῶσα καλιήν. Notar o tema da *Apaté* e da *Peithó*.

34. *Teogonia*, 593-602.

35. *Trabalhos*, 705: εὖει ἄτερ δαλοῖο. Para Hesíodo, o jovem, em sua flor da idade, está cheio de seiva. A velhice é um dessecamento progressivo. Compreende-se melhor o papel das mulheres nesse esgotamento da velhice se se levar em conta também a indicação dada em 586-7: em plena estação seca, quando Sirius queima a cabeça e os joelhos (γούνατα) dos homens, as mulheres são μαχλόταται, mais lascivas, os homens ἀφαυρότατοι, mais fracos. Pelo contrário, durante as chuvas de outono, quando o sol suspende o seu ardor e Sirius caminha pouco durante o dia sobre a cabeça dos mortais, o corpo dos homens torna-se πολλὸν ἐλαφρότερος: bem mais vivo (414-6).

36. *Ibidem*, 705: ὠμῷ γήραι δῶκεν.

em seu catálogo dos Filhos da Noite, havia reunido precisamente num mesmo grupo, lado a lado, *Apaté, Philotés, Géras* e *Éris*, compreenderemos que o mito de Pandora pode servir para justificar a presença do mal, sob essas diversas formas, na vida dos homens de hoje.[37]

A primeira narrativa mítica comporta assim três lições: 1. Impossível enganar Zeus. Nenhuma fraude lhe escapa. Toda injustiça é descoberta e punida mais cedo ou mais tarde.[38] 2. A réplica de Zeus à fraude de Prometeu institui a grande lei que a partir de então vai reinar entre os homens: nada gratuito, tudo se paga. Os agricultores são os primeiros a pagar o preço dessa decisão. O trigo não cresce mais sozinho. Para se ter o suficiente, é preciso pagar com a sua pessoa, rivalizar no trabalho, gastar-se na tarefa. O lavrador deve aceitar essa dura lei que Zeus lhe impõe, para castigar o crime de Prometeu. Se ele quiser obter a abundância, sem cometer uma injustiça que deveria expiar mais tarde, ser-lhe-á necessário labutar dia após dia em seu campo. Torna-se então agradável aos Imortais. A sua *Díke* passa pela emulação ao trabalho, pela boa *Éris*. 3. Uma desgraça nunca vem só. As Forças do Mal são aparentadas e solidárias. Todos

37. O tema de Pandora em Hesíodo é assim simétrico ao de Helena, tal como era apresentado nos *Cantos cipríacos*, tal como será retomado em particular pelos poetas trágicos: a vingança divina, a *Némesis* (o catálogo dos Filhos da Noite menciona, depois de *Némesis*, a série *Apaté, Philotés, Géras, Éris*), para que os homens expiem a sua impiedade, e para pôr fim à sua pululância, suscita a personagem da mulher fatal, mistura de *Apaté* e de *Philotés*, cuja vinda provoca a *Éris*, a guerra, a morte. Segundo Ateneu, 334 *c-d* (= fr. VII ed. Allen), o autor das *Cypria* teria escrito que Némesis, tendo-se unido na *Philotés* com Zeus, gerou Helena, θαῦμα βροτοῖσι (cf. a mesma expressão na *Teogonia*, 575, 584 e 588 com relação a Pandora). Mas esta "maravilha" é, ao mesmo tempo, um *dolos*, uma armadilha (o aspecto de *Apaté* é ainda reforçado, na figura de Helena, pelo tema do duplo, do εἴδωλον, que se deve proximar da *Teogonia*, 572, 584, e *Trabalhos*, 62-3 e 71, em que θαῦμα é associado a εἶδος ε εἰκών). Sob o seu aspecto sedutor, Helena é uma *Éris*, que realiza a βουλὴ Διός. A propósito de Helena *Éris*, cf. Ésquilo, *Agamenon*, 1468-74; Eurípides, *Helena*, 36; *Electra*, 1282: Zeus enviou a Tróia um *éidolos* de Helena para que *Éris* e *Phónos* surgissem entre os mortais; *Orestes*, 1639-42: os deuses serviram-se desta καλλίστευμα, "extrema beleza", para colocar gregos e frígios em conflito; provocaram mortes a fim de purificar a terra pululante da insolência dos mortais (ὕβρισμα).

38. *Ibidem*, 105.

os dons da terra devem ser pagos pelo suor do lavrador. Pandora — todos os dons da terra — não é apenas divindade do solo, força de Fecundidade. É também a mulher que simboliza, em sua duplicidade, uma condição humana em que os males têm, a partir de então, um lugar ao lado dos bens, onde se encontram como que inextricavelmente misturados a eles.

Essas observações preliminares parecerão talvez um pouco longas demais. Não as julgo inúteis. Mostram que a narrativa de Hesíodo nada tem de descosido. Os aspectos sistemáticos da obra marcam-se não somente, como já se mostrou, nos processos de composição,[39] mas na constância de certos temas cujo significado aparece em vários níveis e que, retomados ou desenvolvidos em muitas passagens, tecem uma rede de correspondências muito estreitas entre partes diversas que se completam, enriquecem-se sem nunca se repetir. Trata-se, pois, de um pensamento elaborado muito fortemente, cujo rigor só é comparável ao de uma construção filosófica, mas que não deixa de ter no arranjo dos temas e das imagens míticas a sua coerência lógica própria. Hesíodo se diz inspirado pelas Musas. A este título, considera-se igual, em um certo sentido, aos reis.[40] A sua mensagem não se prende à fantasia individual; em todas as questões de que trata, pronuncia "a verdade".[41] Os gregos, de geração em geração, tomaram essas mensagens a sério. Sob pena de não compreender nada, devemos lê-lo com o mesmo espírito, considerando que toda indicação, mesmo no pormenor, tem o seu valor se está inscrita no texto.

O segundo mito é o das raças. Tem vários pontos comuns com o primeiro. Como ele, explica o estado presente de uma humanidade, cuja vida oferece uma mistura de bem e de mal. Também como ele, apresenta o tema da *Éris,* ou melhor, da

39. Cf. P. Walcot, "The problem of proemium of Hesiod's Theogony", *Symbolae osloenses,* 33, 1957, pp. 37-47; "The composition of the works and days", *Revue des Études Grecques,* 1961, pp. I-19; cf. também, no *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études,* VIe. section, 1962-63, pp. 142 e ss., a resenha de minhas conferências dedicadas à composição do prelúdio da *Teogonia.*

40. *Teogonia,* 93 e ss.

41. *Ibidem,* 29 e ss.

dúplice *Éris*. Na Idade do Ouro, não apenas não existem males, pois os homens gozam de todos os bens, como não há também lugar para nenhuma das duas *Éris*. Com efeito: 1) os homens da Idade do Ouro não se combatem na guerra (ἥσυχοι); 2) não tendo ciúmes uns dos outros (ἐθελημοί), também não conhecem disputas e processos; como o observa justamente P. Mazon, ignoram o κόρος, o desejo insaciável, e o ζῆλος, o ciúme, que geram a *Hýbris*;[42] 3) enfim, para se alimentarem, não têm necessidade da boa *Éris*, da emulação ao labor. A terra produz espontaneamente todos os bens em abundância, sem que sejam obrigados a trabalhar.[43] Pelo contrário, Hesíodo prevê, no fim do ciclo das raças, uma vida onde só existirão males:

"Aos mortais, sobrarão apenas tristes sofrimentos; não haverá mais remédio para o mal".[44] É que os homens se abandonarão por completo a esta má *Éris* contra a qual Hesíodo prevenia o seu irmão agricultor: "Aos passos de todos os pobres seres humanos ligar-se-á ζῆλος κακόχαρτος, o ciúme de coração mau, de língua maldizente, de olhar odioso".[45] Mesmo entre os que antes se uniam com afeição recíproca e desinteressada, o ódio ciumento virá se introduzir: o amigo deixará de ser caro ao amigo, o irmão ao irmão, o hóspede ao hóspede, os pais aos seus filhos. O filho recusará alimentar o pai que o criou.[46]

Os homens, em meio aos quais vivem Hesíodo e Perses, não chegaram felizmente a essa época. Não deixarão por certo de conhecer fadigas e misérias, enviadas pelos deuses, mas ao

---

42. *Trabalhos*, 118-9.

43. Cf. 117-8: αὐτομάτη, καρπὸν πολλόν τε καὶ ἄφθονον. O melhor comentário deste quadro é fornecido por Platão ao descrever, no início do III livro das *Leis*, o estado da humanidade depois do dilúvio, quando não se utiliza ainda nem ferro nem bronze (678 *d* 1). Pouco numerosos, os homens têm uma grande alegria em se freqüentarem (678 *c* 5); amam-se e se olham com benevolência, não disputam os alimentos, que não correm o risco de lhes faltar (678 *d* e ss.); também não conhecem nem a discórdia, στάσις, nem a guerra, πόλεμος (678 *d* 6); têm caráter generoso: οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζῆλοί τε αὖ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται (679 *c*), pois não existem nem desmedida, nem injustiça, nem ciúmes nem rivalidades.

44. 200-1.

45. 195-6; cf. 28: Ἔρις κακόχαρτος.

46. 183-5.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

menos encontrarão "ainda bens misturados aos males".[47] Do mesmo modo os conselhos prodigalizados pelo poeta ao seu irmão mostram que, se a Idade do Ouro não conhece nenhuma *Éris,* nem a boa, nem a má, se a vida ao termo da Idade do Ferro deverá ser inteiramente entregue à má *Éris,* Hesíodo e Perses vivem, por sua vez, no mundo caracterizado pela presença lado a lado das duas formas opostas de *Éris* e pela possibilidade que se oferece ainda de escolher a boa contra a má.

Entretanto, de uma narrativa à outra, o tema mítico não é apenas retomado e enriquecido. Ele sofre um deslocamento. A importância não mais dada, como antes, ao par que formam a boa e a má *Éris,* mas a um par diferente, ainda que simétrico: as duas forças opostas de *Díke* e de *Hýbris.* A lição do mito das raças é, com efeito, formulada por Hesíodo com toda a clareza desejável. Essa lição dirige-se muito diretamente ao camponês Perses, ao qual Hesíodo recomenda guardá-la bem no espírito.[48] O mito é seguido, como se fosse um parêntese, de uma fábula destinada agora não mais a Perses, mas aos que, ao contrário dele, dispõem da força e estariam tentados a abusar dela: os reis.[49] A moral que Perses deve, por seu lado, tirar da narrativa é a seguinte: segue *Díke,* não deixes *Hýbris* tomar importância.[50] A *Hýbris é* especialmente má para as pessoas pobres, para os pequenos lavradores, como Perses; aliás, mesmo para os grandes como os reis, ela pode proporcionar desgraças.[51] Que Perses lhe prefira então o outro caminho, que leva a *Díke.* Pois finalmente *Díke* sempre triunfa de *Hýbris.*

Sendo assim fixado o quadro no qual se insere a narrativa, voltemos ao próprio texto a fim de particularizar a ordem com que se apresenta a seqüência das quatro primeiras raças. A mais superficial leitura logo revela uma diferença entre as seqüências 1-2 e 3-4 por um lado, e a seqüência 2-3 por outro. A

47. 176-9.
48. 107.
49. 202: Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω.
50. 213: Ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε.
51. Notar a oposição, no verso 214, entre δειλῷ βροτῷ (Perses) e ἐσθλός (o rei, ao qual Hesíodo se dirigia no curto parêntese precedente).

relação entre a primeira e a segunda raças, bem como entre a terceira e a quarta, exprime-se por um comparativo: πολὺ χειρότερον no primeiro caso, δικαιότερον, no segundo.[52] O que significa este comparativo? Nos dois casos, traduz uma diferença de "valor" que se refere a mais Justiça ou, ao contrário, a mais Desmedida. A raça de prata é em "muito inferior" à de ouro no sentido de ser caracterizada por uma *Hýbris* que está inteiramente ausente na primeira. A raça dos heróis é mais "justa" que a de bronze, votada à *Hýbris*. Ora, nada de semelhante existe entre a segunda e a terceira raça, de prata e de bronze. A sua diferença não se expressa por um comparativo que as situaria mais alto e mais baixo em uma mesma escala de valor. Não são ditas nem melhores nem piores, mas "em nada semelhantes" uma da outra.[53] Bem entendido, não se poderia tirar dessa simples constatação, tomada por si mesma, nenhuma conclusão válida. É na comparação desse οὐδὲν ὁμοῖον com o πολὺ χειρότερον, que o precede e o δικαιότερον seguinte que baseei a minha argumentação. Trata-se de saber se essa diferença, observada logo na primeira leitura, é bem significativa, se o traço distintivo assim notado aparece, quando se o coloca no contexto de conjunto, como pertinente ou não pertinente. A questão comporta, parece-me, uma resposta sem equívoco. Enquanto a raça de ouro se opõe à raça de prata como mais *Díke* a mais *Hýbris*, a de bronze aos heróis como mais *Hýbris* a mais *Díke*, as duas raças sucessivas de prata e de bronze são ambas igualmente definidas pela sua *Hýbris* (ὕβριν ἀτάσθαλον, para a raça de prata, ὕβριες para a raça de bronze).[54] Como uma raça caracterizada pela *Hýbris* pode ser dita "em nada semelhante" a uma outra raça também caracterizada pela *Hýbris*? Se se tratasse de uma diferença de grau, deveria ser bastante considerável para situar as duas raças "em nada semelhantes" nos dois extremos da escala de valores. Hesíodo o exprimiria, como o fez nos outros casos, por um comparativo do tipo: em muito inferior

52. 127 e 158.
53. 144.
54. 134 e 146.

ou em muito mais justa. Não só o texto nada diz de parecido, como o quadro das loucuras e das impiedades às quais se entregam os homens da raça de prata não nos permite supor que Hesíodo pretenda apresentá-los, apesar de tudo, como muito menos aproximados da *Hýbris* do que os seus sucessores. Só resta uma solução: as duas raças, igualmente votadas à *Hýbris,* são diferentes por essa mesma *Hýbris;* em outros termos, como a primeira e a segunda raças, a terceira e a quarta contrapõem-se como *Díke* a *Hýbris,* a segunda e a terceira contrastam como duas formas opostas de *Hýbris.* A leitura penetrante do texto impõe essa interpretação. Com efeito, depois de declarar que a raça de bronze não é "em nada semelhante" à de prata, cuja *Hýbris* ímpia atraiu o castigo de Zeus, Hesíodo explícita essa diferença radical ao frisar: "Aqueles (os homens da raça de bronze) só cuidavam dos trabalhos dolorosos de Ares e das obras de desmedida, de *Hýbris*".[55] Não se poderia indicar melhor que é precisamente a *Hýbris* dos homens de bronze que não é "em nada semelhante" à dos homens de prata. A *Hýbris* dos homens de bronze manifesta-se nos trabalhos de Ares; é uma desmedida guerreira. A *Hýbris* dos homens de prata manifesta-se pela injustiça da qual não podem se abster nas suas relações mútuas e na sua impiedade com respeito aos Deuses. Zeus faz perecer essa raça porque ela se recusa a prestar as honras aos deuses olímpicos, pelo culto que lhes é devido. É uma desmedida jurídica e teológica, nunca guerreira.

A seqüência do texto fornece como que a contraprova ao apoio dessa interpretação. Na verdade, a raça dos heróis que sucede à raça de bronze é indicada não apenas como mais justa, porém δικαιότερον καὶ ἄρειον, ao mesmo tempo mais justa e mais corajosa.[56] Sua *Díke* situa-se no mesmo plano guerreiro que a *Hýbris* dos homens da raça de bronze. Eis por que eu escrevia: "A *Hýbris* dos homens da raça de bronze, ao invés de aproximá-los dos homens da raça de prata, separava-os. Inversamente a *Díke* dos heróis, ao invés de separá-los dos homens

55. 145-6.
56. 158.

de bronze, une-os, contrapondo-os".[57] A sucessão das quatro primeiras raças não se apresenta pois sob a forma de uma seqüência regular e progressiva, 1-2-3-4, mas de uma seqüência articulada em duas etapas: primeiro, 1-2, em seguida, 3-4. Cada plano, dividido em dois aspectos antitéticos, apresenta duas raças que formam a contrapartida uma da outra e contrapondo-se, respectivamente, como *Díke* a *Hýbris*. Tem-se assim: ouro seguido de prata = *Díke* seguida de *Hýbris*, mas uma *Díke* e uma *Hýbris* situadas no plano jurídico-teológico; em seguida, bronze seguido dos heróis = *Hýbris* seguida de *Díke*, mas no plano "em nada semelhante" ao primeiro, isto é, uma *Hýbris e* uma *Díke* guerreiras.

Que resta então da dupla objeção que J. Defradas formula sobre este ponto? 1) nas classificações dos metais, o bronze é inferior à prata; 2) o destino póstumo da raça de prata, na qual os homens prestam um culto, mostra a sua superioridade sobre a de bronze que desaparece no anonimato da morte. A interpretação que defendi parece-me escapar a essas duas críticas. Observei, sem dúvida, que, entre os dois pares que havia distinguido, existia uma evidente dissimetria: "No primeiro plano, *Díke* constitui o valor dominante: começa-se com ela; *Hýbris*, elemento secundário, vem como contraponto; no segundo plano, é o inverso: o aspecto *Hýbris* é o principal. Desse modo, ainda que os dois planos comportem igualmente um aspecto justo e um aspecto injusto, pode-se dizer que, tomados em seu conjunto, eles se contrapõem por sua vez um ao outro, como *Díke* e *Hýbris*. É o que explica a diferença de destino que, depois da morte, contrapõe as duas primeiras raças às duas seguintes. Os homens de ouro e de prata são igualmente o objeto de uma promoção no sentido próprio: de homens perecíveis, transformam-se em *dãimones*. A complementaridade que os liga, contrapondo-os, marca-se no mundo do além e em sua existência terrestre: os primeiros formam os demônios epictônios, os segundos, os demônios hipoctônios. A ambos, os homens prestam "honras"... Diferente é o destino póstumo das raças de

57. Cf. p. 36.

bronze e dos heróis. Ambas desconhecem uma promoção, como raça. Não se pode chamar "promoção" o destino dos homens de bronze que é de uma banalidade completa: "mortos na guerra, tornam-se os defuntos anônimos do Hades".[58] Enfim, a seqüência das quatro raças, agrupadas em dois pares, nos quais um termo representa a *Díke,* o outro a *Hýbris,* mostra uma *defasagem* no momento da passagem da segunda à terceira, pois não vai mais da *Díke* à *Hýbris* ou o inverso, mas de uma forma de *Hýbris* a uma outra. Qual é o significado dessa defasagem? As raças de ouro e de prata são destinadas a uma função que, para Hesíodo, é particular aos reis: exercer a justiça sob o seu dúplice aspecto, de início nas relações mútuas entre os seres humanos, em seguida nas relações dos homens com os deuses. No cumprimento dessa tarefa, a primeira raça se conforma à *Díke,* a segunda desconhece inteiramente. A raça de bronze e a dos heróis são destinadas exclusivamente à guerra: vivem, morrem combatendo. Os homens dessas raças são guerreiros; mas os da raça de bronze só conhecem a guerra; não cuidam da justiça. Os heróis, até na guerra, reconhecem o valor superior da *Díke.* Ora, para Hesíodo, função real e atividade judiciária de um lado, função guerreira e atividade militar de outro, não estão no mesmo plano. A função guerreira deve ser submetida à função real; o guerreiro é feito para obedecer ao rei. Eu formulava essa inferioridade da seguinte maneira: "Entre a lança, atributo militar, e o cetro, símbolo real, há diferença do valor e de plano. A lança é normalmente submissa ao cetro. Quando essa hierarquia não é mais respeitada, a lança exprime a *Hýbris* como o cetro exprime a *Díke.* Para o guerreiro, a *Hýbris* consiste em querer apenas conhecer a lança, em se dedicar a ela inteiramente".[59] Tal é precisamente o caso dos homens da raça de bronze.

Se eles são, pois, efetivamente inferiores aos homens da raça de prata, essa inferioridade é de uma natureza diferente daquela que separa a prata do ouro ou o bronze dos heróis:

58. Cf. pp. 24-5.
59. Cf. pp. 34-5.

não a inferioridade que a sua *Hýbris* confere a uma raça com relação àquela, mais justa, que lhe é associada na mesma esfera funcional, mas a inferioridade na hierarquia das funções, das atividades próprias a um par de raças em relação às do outro par.

Existe aí um excesso de sutileza, como o quer J. Defradas, que não parece, aliás, ter-me compreendido exatamente? Todo o problema é saber se essa sutileza encontra-se no texto de Hesíodo. Os historiadores das religiões ensinaram-nos a reconhecer nos mitos, os quais seu próprio arcaísmo parecia destinar a uma simplicidade completamente primitiva, uma riqueza e uma complexidade de pensamento notáveis.

Devemos observar, em todo caso, que um dos traços que J. Defradas pode invocar legitimamente para provar a inferioridade dos homens da raça de bronze em relação aos da raça de prata — a inferioridade do seu *status* póstumo — vale também para os heróis. As raças de ouro e de prata, uma vez desaparecidas, são objeto de um culto. Aos homens da raça de ouro, que intervêm diretamente em sua vida como guardiães e como dispensadores de riqueza, os mortais concedem uma honra real, βασιλήιον γέρας; aos homens da raça de prata, ainda que inferiores, eles reconhecem também uma τιμή.[60] Nada semelhante com relação aos homens da raça de bronze, e nada semelhante também com relação aos heróis. Os primeiros, que perecem nos combates em que se massacram mutuamente, conhecem um destino póstumo de uma completa banalidade: partem para o Hades sem deixarem nome; a morte os agarra.[61] Os heróis, que perecem igualmente "nas duras guerras e nas confusões dolorosas",[62] partilham em sua imensa maioria dessa sorte comum: a morte, nos é dito, envolveu-os.[63] Só alguns privilegiados dessa raça beneficiam-se de um destino excepcional: transportados por Zeus aos confins do mundo, longe dos homens, δίχ' ἀνθρώπων, levam uma existência livre de todo cuidado.[64]

60. *Trabalhos*, 126 e 142.
61. 154: νώνυμνοι, θάνατος [...] εἶλε μέλας.
62. 161.
63. 166: τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε.
64. 167: τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας.

Mas, no texto hesiódico, mesmo essa minoria de eleitos, ao contrário das duas primeiras raças, não é objeto de nenhuma veneração, de nenhum culto por parte dos homens. E. Rohde escreve muito justamente a esse respeito: "Hesíodo nada diz de uma ação ou de uma influência qualquer que os homens arrebatados (os heróis) exerceriam das ilhas Bem-aventuradas sobre o mundo terrestre, como o fazem os demônios da raça de ouro; também não diz que seriam venerados como os espíritos subterrâneos da raça de prata, o que faria supor que dispõem de um certo poder. Toda relação entre eles e o mundo dos homens é cortada; toda ação deles sobre o mundo contradiria a idéia desse feliz isolamento".[65]

Como explicar esses dados da narrativa hesiódica? Deve-se reconhecer evidentemente que pelo menos os heróis, que a morte devorou e que não são arrebatados miraculosamente por Zeus para a ilha dos Bem-aventurados, têm, no além, um *status* bem inferior ao dos homens da raça de prata honrados, como espíritos subterrâneos, por uma *timé*. Os heróis são, entretanto, muito mais justos que os homens da raça de prata, votados a uma espantosa *Hýbris*. É porque a inferioridade, que testemunha o seu *status* póstumo menos elevado, não está em nada ligada a um aumento de *Hýbris*, a uma maior corrupção. E a sutileza consistiria aqui em pretender, a despeito do texto, que não é necessário distinguir entre dois tipos diferentes de inferioridade: a que contrapõe no quadro de uma mesma função uma raça de *Hýbris* a uma raça de *Díke*, a que distingue, na hierarquia das funções, a menos elevada e a mais alta.

Se se aceitar essa distinção que o texto próprio impõe, a narrativa torna-se inteligível. Os homens da raça de ouro, estes Régios, encarnação da justiça do Soberano, obtêm no além uma honra qualificada de real; os de prata beneficiam-se de uma honra menor, ou mais precisamente de uma honra "segunda" em relação à primeira, aos quais eles são inferiores pela sua *Hýbris*; mas é sempre uma honra e que não pode se justificar, em seu caso, por virtudes e por méritos que nunca possuíram,

65. E. Rohde, *op. cit.*, p. 88.

mas somente pelo fato de que se ligam à mesma função, a dos Régios, a mais elevada na hierarquia.[66] Esse laço estreito, funcional, entre as duas primeiras raças, exprime-se na complementaridade do seu *status* póstumo: os justos tornam-se demônios epictônios; os outros, os injustos, demônios hipoctônios. Inversamente, os heróis, por mais justos que sejam, conhecem em sua grande maioria a mesma sorte póstuma que os homens da Idade do Bronze, destinados como eles à função guerreira, subordinada à função de soberania. Entretanto, a inferioridade dos guerreiros injustos com relação aos guerreiros justos se traduz igualmente por uma diferença no além. Todos os homens da raça de bronze perdem-se sem exceção na multidão anônima dos defuntos esquecidos que formam a população do Hades; ao contrário, alguns dos heróis escapam ao anonimato da morte; continuam nas ilhas dos Bem-aventurados uma existência afortunada, e o seu nome, celebrado pelos poetas, sobrevive para sempre na memória dos homens. Mas nem por isso são objeto de uma veneração ou de um culto, reservados aos que foram Régios durante a vida e que mantêm, até no além, uma familiaridade com a função real da qual conservam o justo exercício.[67]

Detive-me, voluntariamente, em minha resposta à segunda objeção de J. Defradas, no exame tão preciso quanto possível do quadro e das grandes articulações da narrativa. Mas o deciframento do mito exige, além disso, uma análise de conteúdo. É preciso, em particular, estabelecer o inventário e o significado dos traços distintos que Hesíodo atribui a cada uma das raças: valor simbólico do metal, gênero de vida, atividades praticadas ou ignoradas, traços psicológicos e morais, tipos diversos de juventude, de maturidade ou de velhice, forma de morte própria aos indivíduos de cada raça, destruição ou extinção dessas próprias raças, destino póstumo. Não basta, então, considerar a narrativa em si mesma; torna-se necessário estabelecer aproxi-

66. 141-2: ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοῖς καλέονται, δεύτεροι ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

67. 252-3.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

mações com outras passagens dos *Trabalhos* e da *Teogonia,* e mesmo confrontar certas imagens míticas de Hesíodo com atos cultuais ou tradições lendárias bem atestadas. É, em grande parte, a esse estudo que havia consagrado meu *Essai d'analyse structurale.* Não se trata, bem entendido, de repetir uma argumentação já exposta pormenorizadamente. Entretanto, uma observação se impõe. Entre as conclusões da análise formal, tais como desenvolvi de novo nas páginas precedentes, e os resultados do estudo de conteúdo, o elo é muito estreito para que se possa rejeitar umas sem arruinar outras. Com efeito, a verossimilhança da interpretação proposta tira a sua força da convergência das duas ordens de dados que se cruzam com muita exatidão: "A análise minuciosa do mito, eu podia constatar ao termo da minha pesquisa, vem assim confirmar e frisar em todos os aspectos o esquema que, desde o início, as grandes articulações do texto pareceram nos impor".[68] Para nos determos à série das quatro primeiras raças, o quadro ressaltado pela análise formal se completa, no essencial, da seguinte maneira: os diversos traços que caracterizam as raças de ouro e de prata mostram-nas associadas estreitamente, ao mesmo tempo que opostas, como o verso e o reverso, o positivo e o negativo; nenhuma das duas raças conhece nem a guerra nem o trabalho; a *Díke* de uma, a *Hýbris* da outra concernem exclusivamente às funções de administração da justiça, apanágio dos reis. O par antitético formado pela raça de ouro e raça de prata encontra-se no quadro esboçado por Hesíodo da vida sob o reinado do bom rei, do rei de justiça, e sob o reinado do rei de *Hýbris,* do rei ímpio que não cuida da *Díke* de Zeus. É a mesma oposição que, na *Teogonia,* separa Zeus, soberano da ordem, dos seus rivais pela realeza do universo, os Titãs, soberanos da desordem e da *Hýbris;* o elo entre a raça de ouro e a de prata marca-se ainda, nós o dissemos, pela simetria evidente entre os demônios epictônios, que gozam de uma honra real, que, em nome de Zeus, velam pela maneira com que os reis ditam a justiça, e os demônios hipoctônios, que possuem também uma

68. Cf. p. 44.

timé, último traço enfim: os homens da Idade de Ouro vivem jovens indefinidamente, sem conhecerem a velhice;[69] o homem da raça de prata vive durante cem anos como uma criança grande nas saias de sua mãe.[70] Mas, desde que ultrapassou o limiar da adolescência, comete mil loucuras e morre logo. Homens da raça de ouro e homens da raça de prata são, pois, igualmente jovens. Mas, para os primeiros, a juventude significa a ausência de senilidade; para os segundos, a ausência de maturidade, a completa puerilidade.

Mesma solidariedade funcional, mesmo contraste também entre os homens da raça de bronze e os heróis: a imagem mítica do Bom Soberano se projetava em uma série de planos para se contrapor cada vez ao Soberano de *Hýbris* (no passado, sob a forma das duas raças sucessivas de ouro e de prata; no presente, sob os traços do bom rei e do mau rei, entre os grandes deuses nas pessoas de Zeus e dos Titãs, entre as forças sobrenaturais, diferentes dos *theói,* como demônios epictônios e hipoctônios); assim também a figura do guerreiro injusto aparece em face do guerreiro justo, os Gigantes, em luta contra Zeus, contrastando com os Cem-braços, guardiães fiéis de Zeus assegurando aos deuses olímpicos a vitória em seu combate contra os Titãs; enfim, os mortos anônimos contrapõem-se aos heróis gloriosos. Se os homens da raça de ouro e de prata aparecem como jovens, os guerreiros que são os homens de bronze e os heróis parecem ignorar ao mesmo tempo o estado de *pâis* e de *géron*. De improviso, eles são representados como adultos, homens feitos, tendo já ultrapassado o limiar da adolescência, este *métron hébes,* que representava para a raça de prata o próprio termo da existência.

Pode-se, por certo, recusar o conjunto dessa interpretação. J. Defradas acredita que ela simplifica uma realidade histórica muito complexa. Parece que se lhe reprovaria antes a sua bem grande complexidade, uma vez que ela faz intervir, para se compreender a ordem de sucessão das raças, não mais um

69. *Trabalhos*, 114-5: οὐδέ τι δειλὸν γῆρας ἐπῆν.
70. 131: μέγα νήπιος.

simples esquema linear, mas um progresso segundo fases alternadas, implicando de um lado uma associação das raças em par funcional, e, de outro lado, a presença em todos os níveis da narrativa do tema da contraposição entre a *Díke* e a *Hýbris*. A refutação, a fim de arruinar o edifício, qualquer que seja, deveria referir-se ao essencial: seria preciso mostrar que, tanto nas seqüências formais da narrativa quanto no quadro da vida das raças, da sua morte, do seu destino póstumo, nem as duas primeiras raças nem as duas seguintes aparecem especialmente ligadas umas às outras. É essa demonstração que não me parece ter sido ainda feita.

3. Passemos à terceira objeção. Eu teria, a exemplo de G. Dumézil, descoberto, por necessidade de simetria, uma sexta raça que se defrontaria com a raça de ferro na qual vive Hesíodo. "Só um vôo rápido sobre o texto de Hesíodo autorizaria um tal erro, que não resiste a uma leitura séria."[71] Na verdade, ele não resiste; resiste mesmo tão pouco que ninguém seria levado a cometê-lo e que foi preciso um rápido vôo sobre meu texto para que ele me seja atribuído. "É a quinta raça", eu escrevi, "que parece então criar problemas: ela introduz uma dimensão nova, um terceiro plano da realidade, que, ao contrário das precedentes, não se desdobraria em dois aspectos antitéticos, mas se apresentaria sob a forma de uma raça única."[72] Se eu tivesse descoberto uma sexta raça onde Hesíodo escreve, de maneira muito clara, que há cinco, não teria motivo para colocar o problema. Não falo, pois, de uma sexta raça; pretendo que, ao contrário das outras, a quinta raça não é *una,* que ela comporta sucessivamente dois tipos de existência humana rigorosamente opostas, uma das quais se dedicaainda à *Díke* e a outra só conhece a *Hýbris*. É por ser dupla, por ter dois aspectos, que o episódio da Idade do Ferro pode completar a estrutura de conjunto do mito.[73] Este segundo aspecto da Idade do Ferro

71. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 155.
72. Cf. p. 31.
73. Cf. p. 31.

ora denomino "velha Idade do Ferro",[74] ora "Idade do Ferro em seu declínio";[75] nunca digo: sexta raça.

Mas isso não é o essencial. Existem na verdade, no caso da raça de ferro, dois tipos diferentes de existência humana que se devem distinguir? Notemos, de início, que Hesíodo não fala e não podia falar da raça de ferro como das outras. As quatro primeiras raças pertencem ao passado; elas desapareceram; Hesíodo exprime-se a respeito delas à maneira de passado, do "já acontecido". Ao contrário, quando se trata da raça de ferro, Hesíodo não se volta mais para o passado; exprime-se agora *no futuro;* diz o que espera doravante a humanidade; abre diante de Perses, a quem dirige o seu discurso, um futuro em que uma parte está bem próxima e como que "neste momento" — é o νῦν, o agora do verso 176 —, mas em que a outra parte é uma perspectiva ainda longínqua que certamente nem Hesíodo nem Perses conhecerão: será o momento em que Zeus só terá de destruir por sua vez esta raça, em que os homens nascerão com os cabelos brancos; e esse momento, que se delineia no horizonte, toma o aspecto apocalíptico de um fim dos tempos. Nenhuma outra raça foi descrita dessa maneira ao longo de uma duração suscetível de modificar as suas primeiras condições de existência, nenhuma foi apresentada como tendo sofrido qualquer deterioração, no decorrer do seu tempo.[76] Cada raça do passado permanece o que ela é, do início ao fim, sem comportar verdadeira espessura temporal. Ao contrário, é essa

74. Cf. p. 31.

75. Cf. p. 44.

76. O único caso que poderia ser invocado é o dos homens da raça de prata, que vivem cem anos como crianças, depois cometem loucuras e morrem logo. Mas está claro que essa comparação seria enganadora. São os *indivíduos,* pertencentes à raça de prata, que nos são apresentados encaminhando-se para a morte, ao longo de uma infância de um século, como Hesíodo e Perses avançam para a morte em um envelhecimento progressivo. Não se trata de uma mudança das condições de vida da própria *raça de prata.* Não nos é dito que após várias gerações os homens da raça de prata, em vez de permanecerem jovens até a morte, nasceram adultos ou velhos. Não é pois exato pretender-se, como o faz J. Defradas, que "Hesíodo, com relação à raça de ferro, age do mesmo modo que com relação às raças precedentes".

espessura temporal que caracteriza o destino da raça de ferro, precisamente porque esse destino ainda não se realizou, mas está em vias de se cumprir em um presente que permanece continuamente aberto para o futuro. É *agora*, diz Hesíodo, a raça de ferro. Os homens não *deixarão* de ser atormentados por todos os males que os deuses lhes enviarão. Hesíodo acrescenta: "Mas, para eles, os bens se misturarão ainda aos males".[77] Observação que não nos surpreende, uma vez que a vida cuja dura experiência Hesíodo e Perses têm de suportar é essa existência misturada, contrastada, em que apareceu Pandora como símbolo, na narrativa precedente.

A esse νῦν em que os bens vêm ainda se misturar aos males, Hesíodo opõe, do verso 180 ao verso 201, a perspectiva aterradora de um futuro sinistro de uma outra maneira, pois que será inteiramente entregue às forças noturnas do Mal. A conclusão desse último parágrafo está em diapasão de maneira bem precisa com a conclusão da passagem precedente. Ao verso 179: "para eles (os homens de agora) os bens se misturarão ainda aos males", correspondem os versos 200-1: "aos mortais só ficarão os tristes sofrimentos; contra o mal, não haverá socorro".

Se existisse entre o *status* atual e o *status* futuro apenas esta única diferença: em um caso, mistura dos bens e dos males, em outro, exclusivamente os males, isso seria suficiente para distinguir no seio dessa raça dois tipos de existência opostos, pois o significado fundamental do mito prende-se precisamente a esse ponto. Lembremo-nos de que os homens da raça de ouro encontram-se κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων, longe de todos os males; todos os bens lhes pertencem, ἐσθλὰ δὲ πάντα τοῖσιν ἔην. Aos homens da raça de ouro, nenhum mal, todos os bens. Aos homens entre os quais vivem Hesíodo e Perses, bens e males. Aos homens do futuro, nenhum bem, todos os males.

Mas esse não é o único traço que situa a raça de ferro (isto é, a vida presente, tal qual se trata de constatar e cujo sentido profundo se deve revelar a Perses) como que a meio caminho

77. *Trabalhos*, 179: ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.

entre a raça de ouro, do início do ciclo, e a raça de ferro em seu declínio, no fim do ciclo. Do mesmo modo que ignoram o πόνος e o ὀιζύς (estes dois filhos da Noite), os homens da raça de ouro não conhecem a velhice, γῆρας. Nascidos jovens, permanecem sempre semelhantes a si mesmos (ὁμοῖοι).[78] Hesíodo vive em um mundo em que se nasce jovem e se morre velho, a juventude mudando-se pouco a pouco em velhice, por causa dos cuidados, do labor, das doenças, das mulheres. No fim da Idade do Ferro, só ficará o γῆρας: os homens nascerão velhos, com as têmporas embranquecidas.[79] Se se quiser lembrar que cada raça comporta, como traço distintivo, uma maneira de se identificar com uma das idades da vida humana, compreender-se-á que o mito só é inteligível à condição de dar todo o seu valor à oposição marcada por Hesíodo entre os dois aspectos da raça de ferro.

Os homens da raça de ouro vivem, em sua justiça, ἐθελημοὶ ἥσυχοι.[80] Pacíficos, eles ignoram as rixas guerreiras do campo de batalha. Sem ciúmes, não conhecem nem disputas nem processos, com o seu cortejo de juramentos falsos, de propósitos enganosos, de palavras torcidas, armas próprias à Éris judiciária que se manifesta na ágora. No fim da Idade do Ferro, nós o vimos, a má *Éris* terá o campo livre. Nem a *Díke,* nem o juramento, nem os deuses serão temidos e respeitados. Honrar-se-á exclusivamente a *Hýbris.*[81] A linguagem humana tomará a forma da mentira, das palavras tortuosas, do falso juramento.[82] O ciúme (ζῆλος), que tem o mesmo coração que a má *Éris* (κακόχαρτος), reinará como mestre exclusivo sobre todos os seres humanos. Este ciúme não é a boa *Éris,* que torna o oleiro ciumento do oleiro, o carpinteiro do carpinteiro: ela não incita a fazer melhor que o rival, a trabalhar mais para produzir melhor obra; ela procura apropriar-se, por meio da fraude, das

78. *Ibidem,* 114.
79. 181.
80. 118-9.
81. 190-1: καὶ ὕβριν ἀνέρα τιμήσουσι.
82. 194.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

mentiras, dos falsos juramentos, da obra que o rival produziu com seu esforço.[83]

O que acontece, a esse respeito ainda, no mundo em que vive Hesíodo? Entre o *status* atual e *o status* futuro da raça de ferro, o corte é tão nítido como nos dois casos precedentes? Já observamos que o exórdio do poeta ao seu irmão, convidando-o a escolher a boa *Éris* e a renunciar à má, prova suficientemente que ambas estão presentes em suas vidas de camponeses. Há mais ainda. Quando o ciúme se apoderar do coração dos homens, não haverá mais lugar, indica Hesíodo, para os sentimentos de amizade, de *philía,* que normalmente unem o hóspede ao hóspede, o amigo ao amigo, o irmão ao irmão, os filhos aos pais. E o poeta acrescenta: ὡς τὸ πάρος περ, como era antes.[84] Este "antes" que se relaciona à *philía,* ao lado da *Éris,* é precisamente o νῦν, o "agora" da vida presente. No mundo de Hesíodo, há certamente guerras, más disputas, processas fraudulentos como os que Perses tenta suscitar contra ele, mas há também, no seio da família, entre vizinhos e entre amigos, laços de amizade e de assistência.[85] O próprio Perses passou por essa experiência: Hesíodo não poupou o seu auxílio a seu ir-

83. Comparar 195-6 com 21-6. O mendigo tem ciúme (φθονέει) do mendigo, o cantor do cantor. O vizinho tem inveja (ζηλοῖ) do vizinho mais rico e, a partir de então, apressa-se a trabalhar para tornar-se por sua vez mais rico. A Inveja (ζῆλος) é pois dúbia e ambígua; como *Éris* ao lado da *Éris* κακόχαρτος — que se compraz do mal — há um bom *Zêlos* ao lado do *Zêlos* κακόχαρτος. Tem-se aí um notável jogo das noções ambíguas em Hesíodo. A boa *Éris,* a que se deve louvar, que é aproveitável aos mortais, que está ligada à *Díke,* comporta um elemento de *Phtónos* e de *Zêlos,* forças normalmente associadas à guerra (cf., por exemplo, Lisias, II, 48: a guerra estourou entre os gregos: διὰ ζῆλον καὶ φθόνον). A má *Éris,* a Éris guerreira, implica *Zêlos* e *Phtónos* no mau sentido, mas ela participa também da emulação no bom sentido, a que incita o guerreiro a se mostrar "melhor" (ἀρείων) que o seu adversário e a vencê-lo por um acréscimo de valor. É esse aspecto positivo do *Zêlos* guerreiro que aparece na *Teogonia,* 384: *Zêlos* associado à *Níke,* como *Krátos* a *Bía,* enquadra o trono de Zeus soberano. Pelo contrário, no fim da Idade do Ferro, é o mau *Zêlos* que incita o mal, o vil (κακός) a atacar de modo mais valoroso, mais nobre (ἀρείονα), não com armas iguais, em um combate leal em que o melhor triunfa, mas "com palavras tortuosas apoiadas em um falso juramento", *Trabalhos,* 193-5.

84. 184.

85. Cf., por exemplo, 342 e segs., 349.

mão que o procurou na necessidade.[86] Aliás, se acontece de os reis pronunciarem sentenças torcidas, eles chegam também a ditar a justiça corretamente: por todo o país vêem-se, então, os bens prevalecerem sobre os males; não há guerra (πόλεμος), não há fome (λιμός), não há desgraças (ἄτη);[87] o povo festeja alegremente os frutos dos campos que trabalharam; as mulheres dão aos seus esposos filhos "semelhantes aos seus pais", enquanto, no fim da Idade do Ferro, diz-se que os filhos não serão mais "semelhantes aos seus pais".[88] A leitura atenta do texto parece, pois, confirmar claramente que a raça de ferro comporta dois aspectos, cuidadosamente distintos e mesmo opostos por Hesíodo. A raça de ferro designa, em primeiro lugar, a vida atual, aquela mesma vida que o mito de Pandora também levava em conta, e à qual se aplicam os conselhos religiosos, morais, práticos, agrícolas que *Os trabalhos e os dias* dispensam generosamente. Essa Idade do Ferro ocupa uma situação particular no mito, pois que a narrativa é precisamente destinada a prestar contas da sua natureza ambígua, do seu *status* "misturado",[89] e a justificar a escolha que Hesíodo recomenda ao seu irmão em favor da *Díke* e do trabalho. A raça de ferro designa, em segundo lugar, não mais essa vida presente tal como o poeta a constata, mas uma vida futura, tal como a sua sabedoria inspirada lhe permite prever. Essa predição aterradora de um mundo inteiramente entregue a *Hýbris* é, ao mesmo tempo, uma advertência solene a Perses: se ele próprio e os seus semelhantes continuarem a se conduzir como então, a ignorar a *Díke,* a desprezar o trabalho, pode-se estar certo de que o mundo chegará a essa extrema desgraça. A visão profética do poeta tem, pois, dois significados: de um lado, fixa o termo de um ciclo das idades que terá o seu fim como teve o seu começo; ela fecha o círculo que levou a humanidade da

86. 396.
87. 228 e ss.
88. 235 e 182.
89. Já teríamos, pois, no plano das imagens míticas, a prefiguração do que será, no plano das noções filosóficas, o importante conceito de "mistura" (μίξις).

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Díke à *Hýbris,* da felicidade à desgraça, da juventude à velhice, da *Philía* à má *Éris;* mas, de outro lado, lança um apelo a Perses e aos maus: há tempo ainda; que aprendam a lição, que aceitem a *Díke,* que não deixem crescer a *Hýbris,* então talvez as forças maléficas da Noite não poderão invadir toda a existência; haverá lugar ainda para a felicidade, entre os pobres seres humanos.

4. As análises precedentes já responderam à quarta objeção formulada por J. Defradas, pelo menos no que diz respeito ao seguinte ponto: a série das raças forma certamente um ciclo completo de decadência que Hesíodo concebe como um todo, com o seu começo e o seu fim, estritamente opostos um ao outro. Uma precisão somente deve ser acrescentada. Os homens da raça de ouro vivem "como deuses" (verso 112), em um estado que não está ainda realmente "separado" da beatitude dos Imortais e onde se reflete o parentesco de origem entre raça divina e raça humana.[90] Do mesmo modo, na *Teogonia,* a contestação que existe entre os deuses e os homens em Meconé na partilha do animal sacrificado — contestação que Prometeu, por fraude, vai decidir em favor dos seres humanos — pressupõe, se não uma comunidade completa de existência, pelo menos uma freqüência e um comércio assíduos entre próximos.[91] Pelo contrário, o quadro do fim do ciclo das raças oferece o aspecto desesperador de um mundo humano radicalmente cortado do dos deuses; *Aidós* e *Némesis,* que ainda inspiravam aos

90. Desse modo, poder-se-ia compreender, como o sugere B. A. Van Groningen (*La composition littéraire archaïque grecque,* 2ª ed., Amsterdã, 1960, p. 288, n. 3), o verso 108, condenado por P. Mazon: "que deuses e mortais têm a mesma origem". J. Defradas propõe uma outra interpretação: "Se a hierarquia das classes de homens contém a explicação da hierarquia dos seres divinos aos quais se dirigem os cultos, a fórmula suspeita será a verdadeira introdução". Essa hipótese vai de encontro a uma objeção decisiva: a hierarquia dos seres divinos, de que o mito deve levar em conta, comporta todas as forças sobrenaturais, com exceção precisamente dos θεοί. Ora, se o mito tem mesmo a função que se lhe atribui, a palavra θεός deve ser tomada em seu sentido técnico, marcando a diferença entre os deuses propriamente ditos e os demônios ou heróis.

91. *Teogonia,* 535 e ss.

homens o cuidado do céu e que lhes davam a possibilidade de estabelecer com ele a comunicação, abandonam a partir de então a terra pelo Olimpo; deixam uma humanidade entregue ao Mal e à Noite a fim de se reunirem à raça luminosa dos Bem-aventurados.[92]

Porque a narrativa de Hesíodo abrange dessa maneira, em sua totalidade, o destino do gênero humano, como se narrasse o ciclo de vida de um indivíduo desde a sua mais tenra idade até o termo da sua velhice, fui levado a me interrogar sobre o sentido do verso 175. Hesíodo lamenta-se por "não ter morrido mais cedo ou nascido mais tarde". "Ter morrido mais cedo" compreende-se: ele poderia ter nascido no tempo jovem da raça de ouro. "Nascido mais tarde" suscita um problema: no ponto em que se situa na série das raças, o futuro oferece apenas perspectivas sombrias; Hesíodo não pode desejar nascer em um mundo que só conhecerá, segundo ele, velhice, desgraça, injustiça. Ele considera, pois, que uma vez chegada a hora em que Zeus destruir essa raça de ferro, isto é, uma vez terminado o que nos pareceu como um ciclo completo, uma nova raça de homens poderá nascer, à qual o poeta, com mais sorte, teria podido pertencer. Não dispomos de nenhum meio, por falta de outra indicação de Hesíodo, para saber como se representa a vinda dessa raça. As observações que se podem fazer, a esse respeito, conservam pois um caráter hipotético. Entretanto, não me parece ilegítimo, uma vez que Hesíodo concebe a série de raças sob o modelo de um ciclo, supor que ele devesse representar a continuação, pois continuação existe, sob um modelo igualmente cíclico. Como as gerações de homens se sucedem no interior de uma mesma raça, como as raças se sucedem no interior do ciclo total das idades, assim também os ciclos poderiam se suceder uns aos outros. Este renovamento do ciclo, depois da destruição da raça de ferro prevista por Hesíodo, no último termo da decadência, não tem nada a ver,

92. *Trabalhos*, 197-200. Será necessário ressaltar que, no mundo de Hesíodo, *Aidôs* e *Némesis* estão ainda presentes? Ao νῦν da vida presente (176) opõe-se o τότε do verso 197 que marca o ponto final do ciclo, o início de tudo o que de divino existia no mundo.

bem entendido, a não ser de acordo com a idéia de J. Defradas, com a volta eterna das doutrinas órficas nem com a sua escatologia.[93] Hesíodo simplesmente concebe o decurso das raças humanas à imagem do decurso das estações. O calendário hesiódico tem um caráter cíclico; todos os pontos de referência temporais que ele assinala se repetem regularmente cada ano. Ao contrário, ele não nos fornece nenhum índice de uma datação eventual dos anos que permita distingui-los uns dos outros e ordená-los em uma série linear (como, por exemplo, quando forem designados pelos nomes de magistrados civis ou religiosos). Poder-se-ia dizer, para retomar a expressão de Maurice Halbwachs, que nos quadros sociais da temporalidade são ainda, no mundo campesino de Hesíodo, como entre os "arcaicos", essencialmente de ordem cíclica.[94] O tempo é formado de uma seqüência de estações nitidamente separadas umas das outras por "cortes" marcados por pontos temporais singulares servindo de referência no quadro de um calendário anual.[95] Essa seqüência de estações diferenciadas forma um ciclo completo que, chegado ao seu termo, recomeça. A dominância dessa imagem cíclica do tempo marca-se também em Homero: quando ele menciona o destino dos homens "perecíveis", não é, como o farão os poetas líricos, para exprimir a nostalgia do indivíduo diante da fuga inexorável do tempo, mas para comparar a sucessão das gerações humanas com a volta periódica das estações:[96] "Como nascem as folhas, assim são os homens. As folhas,

93. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 155.

94. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire,* Paris.

95. Cf. no calendário hesiódico, as observações de M. P. Nilsson, *Primitive time reckonning,* Lund, 1920.

96. J.-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce", cf. p. 129: "A tomada de consciência mais clara, pela poesia lírica, de um tempo humano esvaindo-se sem retorno ao longo de uma linha irreversível põe em causa a idéia de uma ordem inteiramente cíclica, de um renovamento periódico e regular do universo". A respeito do conceito de uma seqüência de dias, de meses, de estações se sucedendo no quadro de um ciclo anual circular, cf. *Hino homérico a Apolo,* 349-50: "Mas, quando os dias e os meses chegaram ao seu fim e que vieram as Horas com o retorno. do ciclo do ano, ἂψ περιτελλομένου ἔτεος καὶ ἐπήλυθον Ὧραι, cf. *Trabalhos,* 386: αὖτις δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ...

vez por vez, é o vento que as espalha pelo chão e a floresta verdejante que as faz nascerem, quando chega a primavera; assim são os homens: uma geração nasce no mesmo instante em que outra desaparece".[97]

A hipótese de um renovamento do ciclo das idades sugerida pelo verso 175 encontra-se reforçada pelo texto do *Político* em que Platão, evocando, de brincadeira, os velhos mitos do tempo de outrora, expõe que as gerações humanas se sucedem em ciclo e que este ciclo, chegando ao seu fim, recomeça mas em sentido inverso.[98] Ora, as alusões a Hesíodo parecem manifestas nessa passagem: assim, o estado da humanidade sob o reino de Crono é descrito da seguinte maneira: "Eles tinham em abundância os frutos das árvores e de toda vegetação generosa e os recolhiam sem cultivá-los na terra, que os oferecia por si mesma (αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς; cf. *Trabalhos,* 117-8, ἄρουρα αὐτομάτη)".[99] Que acontece, segundo Platão, no fim do ciclo, no momento em que o universo começa a se mover em sentido inverso? "Tudo o que existe de mortal deixará de oferecer aos olhos o espetáculo de um envelhecimento gradual, em seguida pondo-se a progredir; ao avesso, vemo-los crescer em juventude e em frescor. Entre os velhos, os cabelos se porão a enegrecer; entre aqueles em quem a barba havia crescido, as faces se tornarão limpas, e cada um voltará à flor da sua primavera."[100] É difícil não ver, no humor platônico que preside nesse quadro, a réplica à descrição hesiódica do envelhecimento progressivo das raças humanas.

É verdade que não se pode, como o fez P. Mazon, tomar ao pé da letra o verso 175 e reconhecer nele "uma fórmula análoga a essas antíteses familiares tão freqüentes entre os gregos para exprimir a idéia de não importa o que nem quem".[101] Entretanto, essas antíteses do passado e do futuro aparecem em Hesíodo em um contexto muito preciso para que se possa sem

97. *Ilíada,* VI, 146 e ss.
98. Platão, *Político,* 268 e ss.
99. *Político,* 272 *a.*
100. *Ibidem,* 270 *d-e.*
101. P. Mazon, citado por J. Defradas, *loc. cit.,* p. 153.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

outra precaução aproximá-las de expressões feitas como as que se mencionam em Sófocles, *Antígona*, 1108: ἴτ', ἴτ', ὀπάονες οἵ τ'ὄντες οἵ τ'ἀπόντες" ide, ide, servidores, os que aqui estão e os que aqui não estão", ou *Electra*, 305-6. J. Defradas, para provar que existe mesmo uma "cronologia" na sucessão das raças, invocava a presença no verso 127 de μετόπισθεν, no verso 174 de ἔπειτα. Deveria ter observado que, entre os sete advérbios de tempo que figuram na centena de versos do texto,[102] quatro encontram-se precisamente concentrados entre os versos 174 e 176: um primeiro ἔπειτα em 174, os dois πρόσθε e ἔπειτα do verso 175, o νῦν do início do verso 176. O texto tem, pois, esse sentido: "Prouvesse aos deuses que não fosse *em seguida* (isto *é, após* a raça dos heróis) que eu próprio tivesse que viver em meio aos homens da quinta raça, mas que eu tivesse ou morrido *antes* ou nas*cido mais tarde; agora,* com efeito, é a raça de ferro". Parece que, se há uma passagem em que seja preciso dar às indicações temporais o seu valor, deve ser esta.

Ao fim do seu exame crítico, antes de concluir, J. Defradas, lançando um olhar sobre as ruínas que ele pensa ter acumulado ao seu redor, sente a tristeza invadi-lo: "É penoso", escreve ele, "decepcionar aqueles que acreditam encontrar uma explicação coerente e sólida, mostrando-lhes que ela repousa sobre uma leitura superficial dos textos ou sobre uma sistematização que falseia a complexidade do real".[103] Assim, "para não deixar o leitor com essa impressão negativa", faz apelo, para adotá-lo como conclusão, ao estudo de Victor Goldschmidt, acima mencionado. Foi este estudo que serviu precisamente como ponto de partida à minha própria pesquisa; aproveitei de V. Goldschmidt o princípio de explicação que ele propunha quando, insistindo sobre "o esforço de *sistematização* que trai o texto de Hesíodo",[104] via aí uma correspondência de duas séries

102. Afora o verso 127, um ἔπειτα no verso 137; e o τότε final do verso 197, quando *Aidós* e *Némesis* deixam a terra pelo céu.

103. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 155.

104. V. Goldschmidt, *loc. cit.*, p. 36 (a palavra *sistematização* é sublinhada por V. Goldschmidt).

diferentes, um mito genético e uma divisão estrutural, fixando a hierarquia de outras forças sobrenaturais diferentes dos *theói,* isto é, os demônios, os heróis e os mortos. V. Goldschmidt não oferecia uma análise completa do mito das raças: o objetivo do seu artigo era outro; apenas tratava de Hesíodo incidentalmente. Eu quis, pois, retomar a pesquisa por si mesma, na direção indicada, esforçando-me em encontrar uma resposta às questões que V. Goldschmidt não havia tratado e às dificuldades que o seu esquema interpretativo deixava ainda subsistir. Julguei ter encontrado a solução, não ao recusar esse esquema, mas levando-o mais longe, integrando-o em uma interpretação ao mesmo tempo mais larga e mais complexa, suscetível de explicar cada um dos seus pormenores, sempre respeitando o aspecto sistemático do mito, justamente ressaltado por V. Goldschmidt.

As dificuldades que o texto apresenta quando se vê nele a reunião *direta,* a adaptação, *sem outro intermediário,* de um mito genético, em que os metais têm um valor regularmente decrescente, e de uma classificação dos seres divinos não escaparam a V. Goldschmidt. 1. A raça dos heróis, cuja presença é indispensável para a classificação dos seres divinos, falseia a arquitetura da narrativa; do ponto de vista da seqüência das raças, ela aparece como uma peça acrescentada, não integrada no conjunto. 2. A raça de prata suscita problemas em vários pontos. Em primeiro lugar, se Hesíodo utiliza uma tradição lendária que já apresentava a seqüência das raças segundo uma ordem de decadência progressiva, por que traça o quadro que vimos dos homens da raça de prata? Uma vez que o situa logo após a raça de ouro, no alto da escala dos metais, por que os caracteriza negativamente pela sua "insensata *Hýbris*"?. Nada o obrigava. Pois, das duas uma: ou ele se conforma com a tradição e era então essa própria tradição que não respeitava o esquema de um progresso regular na decadência; ou, como eu o creio pessoalmente, Hesíodo modificou a tradição nesse ponto e inventou os traços que definem a raça de prata em sua narrativa. Tinha as suas razões para agir dessa maneira; devemos tentar discerni-las.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

A dificuldade aumenta quando se passa da perspectiva genética perspectiva estrutural. Hesíodo teria ligado essas duas perspectivas, procurando mostrar que o *status* póstumo das diversas raças, a sua promoção ao nível de forças divinas (afora os *theói)* são merecidos pela vida terrestre que foi a sua. Observa V. Goldschmidt que "isto não deixa de acarretar certa dificuldade para a raça de prata, enterrada por Zeus enfurecido, porque ela se recusava a prestar homenagem aos deuses olímpicos; entretanto, mesmo os membros dessa raça ímpia são venerados".[105] Assim, Hesíodo tinha duas razões, em vez de uma, para pintar a raça de prata com cores favoráveis; primeiro, porque ela segue imediatamente o ouro; em seguida, porque se trata de justificar o culto que lhe prestam os homens. Deve-se responder claramente à questão: por que ele faz exatamente o inverso?

Há mais grave ainda. A classificação dos seres divinos, cuja etiologia a narrativa das raças deve fornecer, compreende, afora os *theói,* aos quais não se refere o mito, a série seguinte: demônios, heróis, mortos. Pode-se notar, já que a ordem normal não é respeitada e que os mortos aparecem, no mito, antes dos heróis, o que não acontece em nenhum dos nossos textos que apresentam essa série: os heróis são por vezes classificados antes dos demônios, nunca depois dos mortos.[106] Mas há sobretudo uma seqüência de *quatro* raças para prestar contas de *três categorias* de seres sobrenaturais. Os homens da raça de ouro, depois da sua morte, tornam-se δαίμονες qualificados de ἐπιχθόνιοι; os homens da raça de bronze, denominados νώνυμνοι, povoam a morada bolorenta do Hades (mortos comuns); os heróis permanecem o que são: heróis. Os que se tornam então os homens da raça de prata qualificados de μάκαρες ὑποχθόνιοι? Ou formam uma categoria à parte, uma quarta espécie de seres divinos que não entraria no quadro da classificação tradicional e da qual não se vê em que poderia consistir; ou associam-se

105. V. Goldschmidt, *loc. cit.,* p. 35.
106. *Ibidem,* p. 31.

aos homens da raça de ouro para com eles constituir a categoria dos demônios, enquanto hipoctônios contrapartida dos epictônios. É essa solução que, a exemplo de E. Rohde, Victor Goldschmidt, seguido por J. Defradas, adota muito justamente: "Pode-se admitir", escreve ele, "que Hesíodo desdobrou a classe dos demônios para designar assim à raça de prata uma situação no sistema".[107] Mas quem não vê toda a cadeia de conseqüências a que leva essa observação? Para a coerência do sistema, isto é, para que as duas séries, genética e estrutural, possam adaptar-se uma à outra, Hesíodo teve de unir muito estreitamente as duas primeiras raças, concebê-las sob a forma de um par, e de um par inseparável, pois que se completam para formar a categoria única dos demônios. Compreende-se, então, que ele tenha conferido aos homens da raça de prata, em todo o pormenor do quadro que traça da sua vida, os elementos que os fazem aparecer como a contrapartida dos homens da raça de ouro. Temos então, do mesmo modo, a resposta à questão que púnhamos agora há pouco: por que os homens da raça de prata, situados logo depois da raça de ouro no alto da escala dos metais, não são um pouco inferiores aos homens da raça de ouro e muito superiores às raças seguintes? É que, na verdade, os homens da raça de prata constituem o "duplo" da raça de ouro; oferecem da vida dessa raça um quadro invertido em que a insensata *Hýbris* tomou o lugar da *Díke*.

Essas o observações aplicam-se às duas raças seguintes como às duas primeiras, pelas razões que já expusemos. Se é verdade que cada uma dessas duas raças explica uma categoria especial das forças do além, os habitantes do Hades de um lado, os habitantes das ilhas dos Bem-aventurados de outro, trata-se para Hesíodo de dois tipos de defuntos que não são, nem uns nem outros, objeto de uma *timé* como os demônios. Nem em Hesíodo, nem em Homero encontramos atestado um *culto* dos heróis comparável ao que aparece organizado no quadro da religião

107. *Ibidem*, p. 37.

cívica.[108] Os heróis são apenas *mortos* que, em vez de se reunir à multidão anônima do Hades, foram transportados, longe dos homens, para as ilhas dos Bem-aventurados. Ademais, nem todos os que formam a raça divina dos heróis vão para a ilha dos Bem-aventurados. Em sua imensa maioria, reúnem-se aos homens da raça de bronze, no Hades. Devem-se comparar, a esse respeito, os versos 154-5, em que se diz dos homens da raça de bronze θάνατος εἶλε μέλας (a negra morte os tomou), ao verso 166, em que se diz da maioria dos heróis (τοὺς μέν, opostos a τοῖς δέ, do verso 167) θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε, a morte que tudo acaba envolveu-os.

Se, pois, se aceitar o princípio de explicação de V. Goldschmidt e se se admitir com ele que Hesíodo quis unir, um

---

108. É por isso que o texto de Hesíodo suscita ao historiador da religião grega, no que concerne ao culto heróico, um problema de primeira importância. Sabe-se que em Homero o termo ἥρως não tem significado religioso preciso. Em Hesíodo, o termo aparece pela primeira vez no quadro de uma classificação das forças sobrenaturais com um significado religioso, mas sem que se trate ainda de uma *timé*, de um culto, ou pelo menos de um culto público, ultrapassando o quadro familiar no qual permanece normalmente confinado o ritual em honra dos mortos. Ao contrário, na organização da religião da cidade, o culto público dos heróis tem uma situação e uma fisionomia muito precisas. Como e quando esse culto constituiu-se nos traços específicos que nós lhe reconhecemos na época clássica? Problema difícil. Notemos apenas que a categoria dos heróis reúne elementos de origens diversas e nos quais se manifesta o disparate. Nenhuma das duas teorias tradicionais chega a esclarecer todos os fatos: nem a que liga o culto heróico ao culto funerário, nem a que vê nos antigos heróis deuses caídos em desuso. Além dos heróis que são manifestamente antigas divindades ou mortos ilustres cujo culto está ligado a um túmulo, há divindades do solo, muito próximas dos demônios subterrâneos de Hesíodo, e divindades funcionais de todos os tipos. Tem-se o sentimento de que a unificação desses elementos diversos em uma categoria homogênea e bem definida, tendo o seu lugar fixo no culto e na hierarquia dos seres divinos, deve ter correspondido a certas necessidades sociais em relação com a fundação da cidade Aqui, ainda, Hesíodo se situaria entre o mundo homérico e o mundo da *pólis*. No plano teológico, pela sua nomenclatura dos seres divinos, sua classificação em deuses, demônios, mortos, heróis, ele figuraria certamente como precursor. É assim, parece-me, que Platão e Plutarco o compreendem (*Crátilo*, 397 e ss.; *Moralia*, 415 *b*). Pois não somente Homero não dá aos heróis uma categoria religiosa, como também não distingue os *theói* dos *dáimones* de modo preciso. Plutarco tem pois razão ao escrever que Hesíodo foi o primeiro a fixar esses gêneros: καθαρῶς καὶ διωρισμένως.

ao outro, um mito genético e uma divisão estrutural, é preciso completar a sua análise observando que, para estabelecer uma correspondência entre uma série com quatro termos (as quatro raças) e uma série com três termos (as três categorias de forças sobrenaturais diferentes dos *theói),* a adaptação supunha uma reforma do mito, a elaboração de um sistema novo. Se se levarem em conta todos os pormenores da narrativa, se se situarem a cada vez esses pormenores no contexto de conjunto do mito, se o próprio mito é recolocado na obra hesiódica, podem-se salientar os princípios dessa reorganização. Primeiramente, as raças foram reagrupadas duas a duas e cada par tem um significado funcional preciso. Em segundo lugar, cada função assim desdobrada em dois aspectos antitéticos traduz, ao nível que lhe é próprio, a oposição da *Díke* e da *Hýbris,* tema central e lição do mito.[109]

Minha interpretação prolonga, pois, a de V. Goldschmidt, sem contradizê-la. Ela não é mais simples; ela a complica para levar em conta toda uma série de elementos que V. Goldschmidt havia deixado fora da sua investigação. Para opor a sua tese à minha, é preciso nos ter lido, tanto um como o outro, um pouco apressadamente.

E, finalmente, é bem certo que um problema de leitura suscitou essa discussão bastante longa. Como ler Hesíodo? Como o faz V. Goldschmidt, "conduzido pelo esforço de *sistematização"* do texto hesiódico? Ou como J. Defradas, para quem, ao contrário, Hesíodo "não tem sistema determinado", não hesitou, para classificar os seus heróis, em interromper o processo de decadência, e encara, também em seu "empirismo", um futuro menos sombrio do que foi o passado?[110] No primeiro caso, toma-se o texto, se se pode dizer, do alto. Admite-se que a tarefa do intérprete é de erguer-se ao nível de uma obra ao mesmo tempo rica, complexa, sistemática, possuindo o seu próprio tipo de

109. Permito-me remeter o leitor à conclusão do meu primeiro estudo, cf. pp. 42-4, onde esses dois princípios de explicação estão desenvolvidos de maneira mais ampla.

110. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 155.

coerência que é preciso tentar descobrir. Não se aceita nenhuma facilidade. Esforça-se, com uma leitura paciente, retomada dia a dia, em considerar todos os pormenores ao mesmo tempo que são integrados ao conjunto. Se uma dificuldade subsiste no decifrамento do texto, deve-se imputá-la mais à falta de inteligência do leitor do que às contradições ou às negligências do criador.

No segundo caso, interpreta-se Hesíodo de baixo.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Método estrutural e mito das raças*[1]

Nas *Questions platoniciennes,* Victor Goldschmidt reproduz o estudo que ele havia publicado vinte anos antes na *Revue des Études Grecques,* sob o título "Theologia". Acrescentou-lhe um *addendum* no qual, discutindo a leitura que, segundo ele, eu havia proposto do mito hesiódico das raças humanas, procura estender sua reflexão "ao pormenor e também ao conjunto da interpretação do mito". Essa colocação comporta dois aspectos: primeiro, além de constatar divergências e, às vezes, um "completo consenso" entre nós, Goldschmidt enumera as objeções, ou, como ele o formula, as questões que, a seu ver, a minha tese levanta; em seguida, referente à sua, apresenta esclarecimentos sobre os pontos que me pareciam problemáticos, e amplia sua análise, nela integrando elementos novos que, na linha de um estudo de P. Walcot publicado entrementes, confirmam o seu ponto de vista ao mesmo tempo que o fundamentam com mais rigor. A questão realmente o interessava. Goldschmidt retorna a ela no último artigo que publicou: evocando a nossa "amigável controvérsia" e "até certo ponto, o

* Tradução de Thekla Hartmann (Museu de Arqueologia e Etnologia — USP), revista por Haigamuch Sarian (Museu de Arqueologia e Etnologia — USP).

1. *Histoire et structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt.* Études réunies par Jacques Brunschwig, Cláude Imbert et Alain Roger. Paris, Vrin, 1985, pp. 43-60.

nosso consenso de princípio", ele se refere às nossas "duas tentativas de solução" para definir as condições de um emprego legítimo do método estrutural na leitura dos textos literários ou filosóficos.[2]

Para honrar a sua memória como acredito que ele o desejaria ou seja, continuando o meu diálogo com ele —, gostaria de tentar de meu lado uma colocação e, retomando o problema em seu conjunto, sublinhar a dívida que tenho para com o amigo, indicar a sua contribuição para a compreensão do mito e precisar a minha posição num debate que, muito além de nossas pessoas, envolve uma questão que para ele era essencial: de que procedimentos de decodificação o intérprete moderno, seja ele historiador da filosofia ou da religião, tem o direito de utilizar-se a fim de restituir verdadeiro sentido a um texto?

No caso do mito das raças, tratava-se de procurar a chave, para tornar inteligível um relato em que as seqüências narrativas, mal articuladas, não permitem apreender o ordenamento e o significado globais, numa estrutura que não é legível de imediato mas que, bem atestada em outros documentos, confere ao conjunto do texto uma perfeita coerência, além de explicar suas aparentes distorções. Em termos amplos, essa estrutura, para Victor Goldschmidt, é a da teologia grega tradicional que distingue, na hierarquia das forças sobrenaturais, ao lado dos deuses propriamente ditos, os *theói,* três categorias de seres aos quais os homens prestam culto: os demônios, os heróis, os mortos (as quatro primeiras raças, depois de seu desaparecimento, têm acesso ao nível dessas três entidades religiosas). Para mim, essa estrutura era a do sistema de tripartição funcional — soberania, guerra, fecundidade — que Georges Dumézil mostrou dominar o pensamento religioso dos indo-europeus. A meu ver, as duas soluções não são contraditórias; a estrutura trifuncional, tal como eu a concebia, parecia-me suscetível de

2. V. Goldschmidt, "Theologia", in *Questions platoniciennes,* Paris, 1970, cap. IX, pp. 141-59, com o *addendum,* pp. 159-72; "Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie", in *Métaphysique, histoire de la philosophie. Récueil d'études offert à Fernand Brunner,* Paris, 1981, pp. 213-40.

englobar a estrutura teológica. Tanto é que escrevi: "Se aceitarmos, portanto, o princípio de explicação de Victor Goldschmidt e se admitirmos com ele que Hesíodo quis unir entre si um mito genético e uma divisão estrutural, será necessário completar sua análise observando que, para estabelecer uma correspondência entre uma série de quatro termos (as quatro raças) e uma série de três termos (as três categorias de forças sobrenaturais que não os *theói),* a adaptação pressupõe uma refundição do mito, a elaboração de um novo sistema. Se considerarmos todos os detalhes da narrativa, se situarmos a cada passo esses pormenores no contexto do conjunto do mito, se o próprio mito é recolocado na obra hesiódica, poder-se-ão isolar os princípios dessa reorganização. Primeiramente, as raças foram reagrupadas duas a duas e cada par possui um significado funcional preciso. Em segundo lugar, cada função assim desdobrada em dois aspectos antitéticos traduz, ao nível que lhe é próprio, a oposição entre *Díke* e *Hýbris,* tema central e lição do Mito".[3]

O que então constituía, aos olhos de Goldschmidt, se não uma incompatibilidade entre as nossas duas leituras, pelo menos uma divergência de orientação suficientemente grave para pôr em dúvida, desde o começo, os princípios metodológicos aos quais estava vinculado? As críticas ao pormenor que ele havia formulado contra a minha tese, aquelas que eu havia oposto à deles não constituíam o essencial a esse respeito. No âmago do debate havia uma delimitação que Goldschmidt, num trecho de "Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie", põe às claras, explicitando-lhe as regras: "A tripartição funcional, caso possa ser objetivamente justaposta ao texto (constituindo assim uma contribuição à sociologia da religião), não esclarece o propósito interno; enquanto a teologia tripartida permite recuperar o sentido, e o sentido inteiramente novo, que o poeta confere à antiga narrativa das idades do mundo de que faz o mito etiológico dessa hierarquia, ela

3. "Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", cf. p. 48.

permite, em outras palavras, reencontrar a intenção do autor. Ora, é a intenção do autor que, em última análise, deverá legitimar os confrontos, e é a partir daí que se pode colocar de maneira mais precisa o problema do método das estruturas aplicadas aos textos filosóficos".[4] Essas observações levantam duas ordens de questões. A primeira diz respeito à tripartição funcional. Será exato dizer que essa estrutura pode ser objetivamente justaposta ao texto e, em caso afirmativo, qual a natureza dessa justaposição? No que ela poderá ser legítima no plano da sociologia da religião sem ao mesmo tempo esclarecer o propósito interno do texto ao qual se aplica? A segunda concerne "à intenção do autor". O que se deve entender exatamente por essa expressão, e poderá a intenção do autor de um texto filosófico ser inteiramente assimilável à de um poeta que utiliza a matéria de um mito muito antigo para lhe conferir um novo sentido?

De início abordaremos a tripartição funcional. Sabemos que esse modelo, embora não tendo na Grécia a mesma penetração que na índia ou em Roma, onde ele constitui a chave da abóbada do sistema religioso, sobrevive entretanto em certas partes da lenda, no agrupamento de algumas figuras divinas e até no pensamento filosófico de um Platão, com a teoria das três classes sociais da *República*. É historicamente possível, portanto, do ponto de vista da sociologia da religião, que Hesíodo tenha utilizado esse esquema classificatório. É claro que essa possibilidade nada significaria se essa estrutura trifuncional não estivesse "dentro do texto", explicitamente imposta pela própria ordem da narrativa. Ora, no que concerne às quatro primeiras raças, sua sucessão apenas parece inteligível sob duas condições: sendo reagrupadas em pares — ouro e prata, bronze e herói —, as duas raças associadas apresentando um conjunto sistemático de traços comuns que as oponha sem ambigüidade às duas outras; e, em seguida, que no interior de cada par as duas raças aproximadas contrastem entre si como *Díke* e *Hýbris*,

4. "Remarques sur la méthode structurale", *op. cit.*, pp. 219-20; cf. também pp. 217-8.

justiça e desmedida, manifestando-se no domínio que é próprio a essas duas raças e distinguindo-as de modo preciso do par seguinte. No quadro de uma seqüência de raças que se sucedem ao ritmo *Díke-Hýbris*, e depois *Hýbris-Díke*, Hesíodo sublinhou com tanta clareza e precisão essas relações de oposição complementar em cada par e as diferenças funcionais entre os dois pares que não se pode supor que não tivesse plena consciência do que fazia. Qualquer que tenha sido o propósito ou a intenção do poeta, ele se utilizou de dois tipos de estruturas para transmitir sua mensagem a um público ao qual elas deviam ser familiares: a oposição *Díke-Hýbris* que se evidencia ao longo de todo o texto e a oposição soberania-atividade guerreira que situa o par das duas primeiras raças uma em relação à outra, bem como o das duas seguintes. O ouro e a prata ligam-se à função de soberania que assegura o bom exercício da justiça entre os homens e o respeito da piedade com relação aos deuses; bronze e herói situam-se inteiramente no campo da atividade militar, votada à guerra e aos combates.

Entretanto, se à figura do Rei que ora respeita, ora ignora as obrigações que lhe cabem, o texto opõe nitidamente aquelas do Guerreiro que ora exerce apenas a violência brutal própria de sua natureza e ora concede um lugar aos valores de justiça e piedade que a transcende, reconheço hoje que a terceira função, a da fecundidade, cria um problema.[5]

Não há dúvida de que a raça de ferro, a quinta, a de Hesíodo, está destinada ao trabalho duro, à atividade agrícola. Ela forma antes de tudo um mundo de camponeses. Mas aí também os reis estão presentes; a guerra, às vezes, pode aí causar sevícias. E, sobretudo, o quadro dessa raça em declínio, quando nada será como antes porque *Hýbris* invadiu todo o campo da existência humana e que, por falta de justiça, não haverá mais, daqui por diante, qualquer remédio contra o mal — este quadro extravasa de modo amplo o quadro da terceira função; os homens que ele descreve não são mais apenas produtores; seus

5. Cf. a este respeito as observações de P. Pucci, "Lévi-Strauss and the classical culture", *Arethusa*, 4, pp. 103-17.

erros, seus crimes não se originam exclusivamente de atividades ligadas aos alimentos, à riqueza, à fecundidade. É necessário reconhecer, portanto, que se Hesíodo utiliza o modelo das três funções, ele o faz sofrer, em relação à terceira, uma distorção manifesta, uma vez que a raça que lhe corresponde representa o conjunto da humanidade atual. O esquema trifuncional interessa menos ao poeta por aquilo que ele significa do que como um meio de articular entre si as quatro primeiras raças, de agrupá-las duas a duas de maneira a referir cada par funcional, como cada uma das raças no interior dos dois pares, às categorias fundamentais da *Díke* e da *Hýbris*. A função real e a função guerreira, tomadas em sua generalidade, realmente se opõem como *Díke* e *Hýbris*. A esse respeito, o Rei, em virtude de seu papel jurídico e religioso, está para o Guerreiro, servidor no combate do espírito de luta *(Éris)*, numa relação análoga, do ponto de vista da justiça, àquela que o ouro mantém com a prata no quadro da soberania, do herói com o bronze no âmbito da atividade militar. O propósito do texto não se refere à trifuncionalidade enquanto tal, mas à oposição *Díke-Hýbris*. A repartição das quatro primeiras raças de acordo com a ordem das duas grandes funções tradicionais de soberania e de guerra permite conferir a essa oposição, em que se exprime a intenção de Hesíodo — uma vez que ele a transforma na lição do mito ("Escuta a justiça, não deixa crescer a desmedida") —, a sua plena extensão e toda a sua sistematicidade.

O estudo de Walcot, utilizado com presteza por Goldschmidt, deve ser considerado aqui, pois completa essas observações e esclarece o seu sentido.[6] Walcot mostrou muito bem que as quatro primeiras raças formam um ciclo completo, de algum modo fechado sobre si mesmo e, por isso, separado da quinta com a qual as precedentes contrastam em bloco. A existência póstuma dos heróis — ou pelo menos daqueles que foram transportados para as ilhas dos Bem-aventurados após a morte — confunde-se, com efeito, exatamente com aquela que leva-

6. P. Walcot, "The composition of 'The works and days'", *Revue des Études Grecques*, LXXIV, 1961, pp. 4-7.

vam em vida os homens da raça de ouro. Hesíodo descreve ambas em termos propositadamente idênticos. Como observa Goldschmidt, "[...] a narrativa retoma seu ponto de partida". Ao fim da quarta raça, os heróis Bem-aventurados reencontram no além o mesmo estado de plena beatitude de que gozava a primeira na Idade do Ouro.

Entre a raça de ferro, a quinta, e a dos heróis, a quarta, o corte é, portanto, mais profundo e incisivo do que aquele que separava cada uma das quatro primeiras raças das precedentes. Dessa vez a natureza do limite não é a mesma. Compreende-se bem a razão para isso. As quatro primeiras raças têm todas em comum o fato de terem desaparecido; elas pertencem a um passado que se findou, a um tempo diferente do nosso. Não têm outra realidade a não ser a sua existência em estado póstumo; são o que se tornaram quando a luz do sol deixou de iluminá-las. A narrativa da vida de cada uma delas serve assim de prelúdio para a descrição do destino que lhe estava reservado e do seu estatuto depois que a Terra a cobriu. Nada disso se verifica para a quinta raça, a de ferro: ela é a raça de Hesíodo, ela constitui seu tempo e seu mundo, o lugar de onde ele fala. Ela assinala o "agora" e o "aqui na terra". Alheia ao tempo antigo, não pressagia nenhum destino póstumo; também não se abre para um além da condição humana. Desemboca num futuro puramente terrestre, um "amanhã" que corre o risco de ser ainda pior que hoje, caso se ignore a lição da narrativa e se permita que *Hýbris* se avolume — e de constituir, em relação a essa idade de ouro inaugurada pela primeira raça e reencontrada pela quarta após o seu desaparecimento, uma inversão radical. Na Idade do Ouro, tal como nas ilhas dos Bem-aventurados, todos os bens disponíveis estão ao alcance de cada um; o mal não existe; hoje os bens e os males estão misturados; talvez amanhã restarão apenas os males; e contra o mal não haverá remédio. As únicas divindades a manter um contato entre os mortais e os imortais deixarão a terra para se dirigirem ao Olimpo. A humanidade ver-se-á radicalmente separada do divino, afastada do céu por culpa própria, por menosprezar a *Díke*. A quinta raça em seus dois aspectos, suas duas fases, o "agora" de Hesíodo e o "amanhã"

que ele profetiza e teme, contrasta, pois, com o ciclo das raças anteriores que os heróis ataram e cujo quadro, ao explicar a desgraça presente e deixando entrever um futuro ainda pior, caso se deixe triunfar a *Hýbris,* dá conta, como o compreendeu Goldschmidt, da existência no mundo, ao lado dos *theoi,* de três categorias de forças religiosas derivadas das primeiras humanidades desaparecidas: os demônios (epictônios e hipoctônios), os mortos no Hades, os heróis nas ilhas dos Bem-aventurados.

O mito das raças, tal como Hesíodo o remodelou, uniria assim duas finalidades, dois propósitos internos; desdobrada, a intenção do poeta seria ao mesmo tempo a de ilustrar o parentesco original dos deuses e dos homens (ao ligar às primeiras raças dos mortais as três categorias de seres sobrenaturais que, ao lado dos *theói,* eram reconhecidas pela piedade popular) e de pôr em guarda os homens de hoje, convidando-os a tirar a lição da narrativa, a respeitar a *Díke* para que sua pobre existência ainda permaneça associada ao divino e não se entregue inteiramente à *Hýbris* e ao mal.

Em seu *addendum,* Victor Goldschmidt reconhecia esse duplo propósito do texto ao observar que a intenção teológica não era necessariamente incompatível "com aquela, não menos evidente (sem o que a narrativa não poderia coroar o mito de Prometeu), de explicar a progressiva perda, pela humanidade, das idéias de justiça e de desmedida". Perguntando-se como os dois propósitos puderam ser harmonizados por Hesíodo, Goldschmidt foi mais longe. Observa ele que, ao reunir os heróis à série de raças metálicas e ao colocá-los depois da raça de bronze, Hesíodo "[...] interrompe de fato o movimento de declínio delineado até o terceiro termo; mas a inserção dos heróis nessa altura, cuja vida nas ilhas dos Bem-aventurados se associa à da raça de ouro, torna a lição moral do mito mais perceptível opondo a Idade de Ouro à Idade do Ferro, oposição que já servira de quadro ao mito de Prometeu. Em outras palavras, depois de ter descrito as etapas do declínio, o mito das raças termina no contraste, como no mito de Prometeu, *sem intermediários,* entre a Idade de Ouro e a Idade de Ferro".[7]

7. *Questions* platoniciennies, IX, pp. 169-70.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Se, ao seu termo, o mito das raças reúne-se ao mito de Prometeu, o seu propósito interno não nos leva a sair da narrativa para confrontá-la, sem dúvida, de início, às duas versões que Hesíodo fornece do episódio prometéico, mas, em seguida e também, ao conjunto de mitos que, na *Teogonia,* narram o nascimento dos diferentes deuses, a emergência progressiva de um mundo divino organizado até o momento em que a vitória de Zeus estabelece a ordem que deve reinar para sempre e que nada e ninguém terá o poder de modificar? Sem esse pano de fundo constituído pela gênese dos deuses, a sua partilha de honras e apanágios, o estatuto comum próprio de sua raça como Imortais, não se poderiam compreender os avatares que sofreram, um após o outro, as dos homens mortais. Mas essa abertura de perspectivas não se dá sem que novos problemas se coloquem ao intérprete. Para Victor Goldschmidt o mito das raças forma "de algum modo uma seqüência da *Teogonia*".[8] Esse primeiro poema colocara em cena a grande família dos Olímpicos, deuses no verdadeiro sentido, os *theói.* Assunto resolvido, pois, no que lhes concerne. Entretanto, na hierarquia dos seres divinos que a prática cultual reconhecia na época do poeta, restava a série seguinte — demônios, heróis, mortos — a que a *Teogonia* não se refere e constituía, por conseguinte, ainda um problema. A intenção de Hesíodo teria sido então a de paliar essa lacuna e de completar o quadro conjunto das forcas sobrenaturais. Ao associar a existência dos demônios, dos heróis e dos mortos às raças humanas anteriores que lhes deram origem, o texto assumiria assim uma função propriamente "teogônica". À gênese dos seres divinos que a *Teogonia* se encarregava de narrar, ele acrescentaria o capítulo que ainda faltava. É esse o "propósito interno" que Hesíodo expressou, logo de início, num prelúdio à narrativa, no verso 108, suprimido por Mazon e que, por essa razão, Goldschmidt não percebeu inicialmente. Aceitando-se a autenticidade do verso que nada autoriza a pôr em dúvida do ponto de vista paleográfico, será necessário ligá-lo ao verso precedente e compreender da

8. *Ibidem,* p. 169; cf, p. 155.

seguinte maneira a advertência de Hesíodo ao seu irmão Perses sobre o alcance do mito que ele se aprestava a contar: "Compenetra bem teu espírito que deuses (*theoí*) e homens mortais têm a mesma origem". Verso-programa, escreveu Goldschmidt,[9] em que Hesíodo manifesta o significado que ele intencionava conferir ao mito das raças: se os deuses criaram as sucessivas raças humanas (as duas primeiras foram criadas pelos "Imortais que ocupavam o Olimpo", as duas seguintes por Zeus, nada sendo dito sobre a origem da quinta), essas raças, por seu lado, deram origem a seres divinos; deuses e homens mortais têm, portanto, a mesma origem.

A essa altura, em que o propósito do texto, tal como reconstituído pelo intérprete moderno, se junta ao projeto do poeta como ele próprio o formula, tudo parece definitivamente articulado na leitura de Goldschmidt. Mas é aqui que surgem, em cadeia, as interrogações. Inicialmente com respeito ao próprio texto: o sentido do verso 108 é realmente aquele que se lhe quer atribuir? Outra pergunta refere-se à sua articulação com o mito de Prometeu e de Pandora, que o precede imediatamente e de que ele constitui o "coroamento". Finalmente, uma vez que essa interpretação apresenta a classificação deuses — demônios — heróis — mortos como um dado da tradição religiosa que logo de início se impôs a Hesíodo, será ela compatível com aquilo que sabemos das realidades do culto entre os séculos VIII e VII? Foi a respeito desses três pontos — especialmente o primeiro e o terceiro — que se manifestaram há pouco tempo as minhas reservas em relação ao ponto de vista de Goldschmidt. Como ficam elas hoje?

O sentido do verso 108 depende de como se compreende a expressão ὁμόθεν γεγάασι. Significa ela que deuses e homens, por sua descendência comum a partir de um mesmo antepassado ou pelos laços de filiação que os unem, formam uma única e mesma raça? Ou que deuses e homens entraram em cena depois de um ponto de partida comum, surgidos de um estado em que não se distinguiam com clareza uns dos

9. *Ibidem*, p. 169.

outros? No primeiro caso, a narrativa ilustraria como que uma identidade de natureza entre a raça dos deuses e a dos mortais; no segundo, uma proximidade original no que se refere ao modo de vida, ou seja, uma primeira comunidade de existência.[10] É possível decidir entre essas duas interpretações? Que Hesíodo tenha desejado afirmar que os *theói* e os homens mortais pertencem à mesma família, é algo que apresenta dificuldades de vários tipos. Os deuses criaram os homens, não no sentido de tê-los engendrado, mas no de tê-los produzido ou fabricado (ποιεῖν). Em compensação, as forças divinas às quais as quatro primeiras raças dão origem não são θεοί, mesmo quando — como o observa Goldschmidt em resposta a uma objeção que eu havia formulado em relação a esse ponto — os homens da raça de ouro "vivem como deuses" e os heróis formam a "raça divina" (θεῖον γένος) daqueles que são chamados semideuses (ἡμίθεοι).[11] Quando Hesíodo evoca, no verso 731, o θεῖος ἀνήρ, o homem divino, que sabe como se comportar para urinar à noite sem ofender os Imortais, o emprego do qualitativo θεῖος não significa que esse homem, a seus olhos, se inclua entre as divindades. Sempre se pode discutir sobre os pormenores desse gênero; mas há uma razão que parece decisiva para descartar a leitura pela identidade de raça. O verso 108 compõe-se com o precedente que o explícita e onde Hesíodo apresenta o mito das raças como ἕτερον λόγον, uma outra, uma segunda narrativa que, depois da primeira, a de Prometeu, constitui seu coroamento, ou seja, a recapitula expressando-lhe a essência. Ora, o que dizia a história de Prometeu? Ela mostrava como as duas raças diferentes dos homens e dos deuses, partilhando embora em suas origens da mesma existência bem-aventurada — uma vez que os humanos, nos tempos primordiais, viviam misturados com os deuses e "como os deuses" —, viram-se um belo dia envolvidas num processo de separação. Se esse divórcio acabou por reduzir os mortais ao estado de sofri-

10. Cf. o comentário de M. L. West ao verso 108, em *Hesiod, Works and days,* Oxford, 1978, p. 178.

11. *Questions platoniciennes,* IX, pp. 168-9.

mento e de privação que hoje lhes é próprio, a culpa cabe a Prometeu: na hora da partilha, quando se tratava de delimitar para cada uma das raças o estatuto que lhe cabia, o Titã, animado por *Éris,* o espírito da querela invejosa, rebela-se contra Zeus tentando enganar-lhe a inteligência infalível. Como alternativa ao mito de Prometeu, a narrativa das raças constitui uma outra maneira, adaptada e sábia (εὖ καὶ ἐπισταμένως), de ilustrar o mesmo tema da ruptura entre os deuses e os homens a partir de um estado em que eles viviam e prosperavam todos juntos.[12] Entretanto, se o objetivo das duas narrativas é o mesmo, as diferenças entre elas são significativas. Na primeira, a separação deu-se de uma vez e para sempre. Ao fim da partilha presidida por Prometeu, a raça humana encontra-se para todo o sempre no lugar que lhe compete: entre os animais e os deuses. Tal como os animais, os homens daí em diante ficam sujeitos à fome, às enfermidades, à morte, distinguindo-se deles, porém, por reconhecer a justiça e a piedade; os homens agora estão separados dos deuses por uma distância intransponível, embora permaneçam em contato com eles mediante as operações do culto, das honras que lhes prestam e dos sacrifícios que lhes oferecem. No mito das raças a distância se estabelece paulatinamente, sem ser, mesmo ao tempo de Hesíodo, fixada definitivamente, uma vez que o poeta vislumbra ao longo da raça de ferro o momento em que, estando cada vez mais profundo o fosso, todos os laços restantes entre deuses e homens serão cortados: *Aidós* e *Némesis,* as duas divindades a permanecer na terra com os mortais, os abandonarão para voltar ao Olimpo. A separação então será total entre as duas raças cuja existência primordial era semelhante e comum.

Além disso, no mito de Prometeu, os homens não são diretamente responsáveis pelas desgraças que os acometem. Sofrem as conseqüências de uma separação que eles não quiseram

12. Sobre as relações e as diferenças entre a narrativa das raças e o mito de Prometeu concernentes ao tema da separação dos homens e dos deuses, tive a oportunidade de ler, graças à amabilidade da autora, o estudo a ser publicado de Helen King, *Hesiod and Hippocrates: The myth of the five ages and the origin of medicine.*

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

nem causaram. São mais vítimas do que réus. Sua única falta é a afeição que Prometeu lhes dedica ou talvez a cumplicidade secreta que os liga à natureza rebelde do Titã, a seu espírito de *Éris*. Ao contrário, na segunda narrativa a distância entre deuses e homens varia de acordo com a natureza das diferentes raças. O fosso entre eles se revela ou se esfuma conforme *Díke* ou *Hýbris* predomina na conduta dos mortais. Assim os homens desempenham seu papel nas etapas de um declínio cujo decurso não é necessariamente linear, como o mostra o caso dos heróis. A decadência ameaça ser total, mas esse fim apocalíptico que se anuncia no horizonte da raça de ferro apenas ocorrerá se os homens não derem ouvidos à solene advertência do poeta. No mito das raças eles não são mais os espectadores passivos de um drama que, contra eles, se desenrola fora deles.

Desse ponto de vista, o episódio dos heróis já não mais parece deslocado, e sim central, como bem o observou Goldschmidt, que enfatiza o alcance moral e pedagógico da narrativa. A raça dos heróis apresenta um duplo caráter. Em primeiro lugar de cunho histórico: ela precedeu tão imediatamente a de ferro que sua lembrança continua bem viva, pela epopéia, na memória de todos os contemporâneos de Hesíodo;[13] em seguida, de cunho mítico, pois ela encerra o ciclo das raças

13. Cf. Jean Rudhardt, "Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée. Recherche des structures et des significations" *in Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension dautrui, Revue Européenne des Sciences Sociales,* Genebra, 1981, tomo XIX, n. 58, pp. 255-7. A análise de J. Rudhardt constitui a tentativa mais arrojada de harmonizar a narrativa das raças e o mito de Prometeu, integrando-os no mesmo tempo do quadro "cronológico" em que implicam a sucessão das gerações divinas e a substituição do reinado de Crono pelo de Zeus. Nessa perspectiva, a ruptura se manifesta entre as raças de ouro e de prata, de um lado, e a série das seguintes, de outro. Entre a raça dos heróis e a de ferro haveria, ao contrário, uma espécie de continuidade. Os homens da raça de ferro perpetuariam a raça dos heróis de uma forma pervertida. De fato, Hesíodo não afirma explicitamente que a raça dos heróis se viu aniquilada tal como as demais; a seu respeito ele não emprega a fórmula "quando a terra os recobriu"; ele também não diz que a raça de ferro foi criada por Zeus ou pelos deuses. Nesse sentido, certamente há uma proximidade particular entre raça dos heróis e raça de ferro na sucessão, mesmo em se tratando de duas raças diferentes, designadas por nomes distintos.

de outrora, agora desaparecidas, e que apenas existem nos seres do além a que cada uma deu origem.

Existiu, portanto, imediatamente antes de nós, uma raça de heróis guerreiros, dedicada às façanhas bélicas e destinada a morrer em combate, tal como aquela que a precedera. Sendo, porém, mais justos e melhores do que os homens de bronze, os heróis emendam-se e invertem a trajetória que vinha afastando os homens dos deuses desde a Idade do Ouro. É verdade que nessa terra os heróis não viveram à maneira da raça de ouro, em completa proximidade com os deuses, semelhantes a eles, na felicidade da paz e da abundância, sem espírito de querela nem confrontos guerreiros. Entretanto, na época heróica, deuses e deusas ainda vinham unir-se a mortais para engendrar, no ponto de encontro das duas raças, aqueles a "que chamamos semideuses *(hemítheoi)*" e cuja existência prova que a fronteira entre mortais e imortais ainda não era intransponível como hoje. Mais justos, mais próximos dos deuses durante sua vida,[14] os heróis recebem de Zeus, após a sua morte, o privilégio de uma existência livre de cuidados e de sofrimento. Tornam-se os "Bem-aventurados", os "Afortunados" que reencontram no além a mesma forma de vida divina que reinava na Idade do Ouro, ao tempo de Crono, quando deuses e homens ainda não estavam verdadeiramente separados. Eles redescobrem essa vida, mas com duas reservas. Primeiro, só gozam dessa felicidade após a morte; segundo, embora sua existência póstuma lembre a dos deuses, nem por isso se encontram misturados com eles, bem próximos deles.

Esses semideuses, esses *hemítheoi* na confluência das duas raças, Zeus os colocou, com efeito, nos confins do mundo, num lugar inteiramente à parte em que o isolamento os afasta tanto dos deuses como dos homens. A humanidade em que as raças dos Mortais e dos Imortais, outrora misturadas, ainda se cruzam é, ao mesmo tempo, a mais próxima do mundo de Hesíodo — quer se justaponha no tempo, tão vizinha que as

14. Sobre a comunidade de existência entre os deuses e os heróis, cf. Hesíodo fr. 1, 5 e ss., Merkelbach et West.

linhagens nobres da raça de ferro dizem descender diretamente de um antepassado heróico, de um *hemítheos* — e a mais longínqua por sua localização e seu estatuto póstumos, quando comparada à das primeiras raças, transformadas em demônios, sempre presentes na terra onde sua ação se exerce bem no meio dos homens.

Vários comentadores enfatizaram, seguindo Rohde, essa diferença entre ouro e prata de um lado, bronze e heróis de outro.

Criadas ambas pelos "Imortais que ocupavam o Olimpo", quando reinava Crono, as raças de ouro e de prata representam a juventude das humanidades que se sucederam na terra. A primeira permaneceu identicamente jovem no decurso de sua tão longa vida; ela desconhece a senilidade. A segunda vive cem anos na infância para morrer tão logo cruze o limiar da adolescência; toda ela é puerilidade. Uma e outra vivem, em todos os sentidos, na vizinhança dos deuses, esses "sempre jovens" cuja natureza exclui tanto a velhice como a morte. No seio da abundância, desconhecem a dura necessidade do trabalho e do estímulo ao trabalho, da boa *Éris;* nem se confrontam em combates guerreiros que a *Éris* nociva suscita. Os homens de prata, durante o breve momento em que abandonam as saias da mãe e os jogos infantis, não conseguem abster-se da desmedida, mas não guerreiam entre si, nem mesmo parecendo possuir os instrumentos para isso. Mal entregues a si mesmos ao termo de um século de infância, sua irreflexão de imaturos se manifesta de duas formas: injustiça nas relações com seus semelhantes, impiedade diante dos deuses, abstendo-se de render-lhes culto, seja por imaginarem que podem passar sem eles, seja por se considerarem seus pares, talvez em razão de sua mútua proximidade. Lembram a esse nível os Ciclopes de Homero[15] a quem a terra fornece tudo sem trabalho e sementeiras, mas que, na sua ingratidão, não temem nem respeitam os deuses. Na casa em que é senhor absoluto, cada Ciclope

15. *Odisséia,* 9, 105-15; 187-9; 274-6. Sobre os Ciclopes de Homero como testemunho de um estado anterior e primitivo da humanidade, cf. Platão, *Leis,* III, 280 *b.e.*

estabelece a justiça à sua maneira (θεμιστεύει ἕκαστος) sem preocupar-se com o próximo (οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν), acreditando-se bastante forte para não precisar fazer caso dos deuses ou de Zeus (οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς... ἀλέγουσιν οὐδὲ θεῶν μακάρων). No país dos Ciclopes, com seus ressaibos de Idade do Ouro, não existem assembléias deliberativas para dispensar uma justiça comum (οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες), nem altares para os deuses. Ali todos são reis, mas cada um para si. Gozando dos mesmos privilégios que os homens da raça de ouro, os da raça de prata se distinguem de seus predecessores por não respeitarem, tal como os Ciclopes, a *thémis,* nem nas relações recíprocas e nem em face dos Imortais. Recusam sacrificar aos Bem-aventurados (μάκαρες) de acordo com a *thémis* dos homens. Zeus, furioso por vê-los desconsiderar a *timé* dos deuses afortunados (μάκαρες θεοὶ), senhores do Olimpo, os faz desaparecer.

Quando a terra os recobriu, os homens da raça de ouro tornaram-se, pela vontade de Zeus, "demônios epictônios" — o que significa que sua morada não é no céu, mas na terra. É aí que velam pelos "homens mortais", a quem asseguram, na qualidade de *phýlakes,* a "guarda". Em que consiste essa proteção e em que plano ela se exerce? Nos versos 225-47 Hesíodo opõe a cidade desabrochada, a natureza próspera, o povo florescente de reis justos, sempre e em tudo respeitosos de *Díke* (um quadro que, por seus traços, evoca a vida da raça de ouro), às calamidades — peste e fome — que se abatem sobre uma população cujos soberanos, dominados por *Hýbris,* emitem sentenças torcidas. Dirigindo-se agora diretamente aos reis — e não como antes ao seu irmão Perses — para convidá-los a meditar, também eles, sobre essa *Díke,* Hesíodo os adverte de que, em suas decisões de justiça e em sua função real, eles são estreitamente vigiados por uma miríade de divindades que Zeus colocou entre eles como guardiães (φύλακες): "Bem junto a vocês", lhes diz ele, "misturados aos homens, há Imortais que observam aqueles que, mediante sentenças torcidas, se ofendem uns aos outros e não cuidam de temer os deuses. Sobre a terra nutriz (ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ) trinta milhares de imortais constituem,

Universidade Federal do Paraná
Biblioteca Central

por ordem de Zeus, os vigilantes dos mortais (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων): e eles vigiam (φυλάσσουσιν) suas sentenças, suas más ações, vestidos de bruma, visitando toda a terra". Como não reconhecer nesses Imortais que na terra exercem vigilância sobre os homens mortais (ἐπὶ χθονὶ... φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων) os δαίμονες ἐπιχθόνιοι φύλακες θνητῶ ἀνθρώπων que, por vontade de Zeus, se transformaram os homens da raça de ouro? Se eles receberam a incumbência de velar pelo justo exercício da função real, em seu duplo aspecto — de não causar dano ao próximo por sentenças torcidas, respeitar os deuses —, compreende-se melhor que seu estatuto póstumo lhes tenha sido outorgado como "privilégio real" (γέρας βασιλήιον) e que eles sejam qualificados de πλοῦτοδόται, dispensadores de riquezas: da correta justiça do soberano depende de fato, para os súditos, essa feliz abundância, essa paz florescente que constituem, em plena raça de ferro, o precioso reflexo de uma Idade do Ouro desaparecida.

E os homens da raça de prata que substituem a raça de ouro nos primeiros tempos da humanidade, o que sucede a eles depois de seu desaparecimento? Tal como os maus reis que Hesíodo interpela e cuja falta é dupla — eles se ofendem uns aos outros (ἀλλήλους τρίβουσι), ignoram o temor aos deuses —, os homens de prata, ao fim de sua existência infantil, dão prova de desmedida uns em relação aos outros (ὕβριν... οὐκ ἐδύναντο ἀλλήλων ἀπέχειν) e desconhecem seus deveres para com os deuses. Emparelhada à raça de ouro cuja *Díke* ela inverte em *Hýbris*, a raça de prata é a única das quatro primeiras a provocar a cólera do soberano dos deuses (χολούμενος). Zeus a oculta (ἔκρυψε) da mesma maneira que, em sua ira contra o Titã Prometeu (χολωσάμενος), ocultou aos homens aquilo que antes os fazia viver na abundância e na felicidade da Idade do Ouro. O rei dos deuses fez desaparecer essa raça para puni-la por não prestar aos Bem-aventurados Imortais as honras (τιμαί) que lhes são devidas, por não lhes oferecer os sacrifícios que a *thémis* exige dos homens. O paradoxo é que o destino reservado a tais ímpios depois do seu castigo, quando a terra os recobriu, também comporta uma *timé*, timé "restritiva" por

certo, como o indica o advérbio ἔμπης, muito inferior àquela que pertence aos deuses Bem-aventurados, inferior também (δεύτεροι) àquela que Zeus concede, a título de *géras* real, à raça de ouro, ainda assim *timé,* e que implica que, aos olhos de Hesíodo, os homens de prata, após sua morte, são de uma forma ou de outra objeto daquilo que é necessário designar por culto. Qual é a sua natureza e a que tipo de autoridade religiosa dirige-se ele? A resposta não é fácil uma vez que o texto se presta a diversas leituras. A única certeza que se tem em relação a essa categoria de defuntos "venerados" pelos homens é que "eles são chamados μάκαρες, Bem-aventurados". Ora, no parágrafo que concerne à raça de prata, esse termo é o mesmo que Hesíodo utilizou por duas vezes para indicar os Imortais (ἀθάνατοι), os deuses (θεοί) que detêm o Olimpo, do mesmo modo que a palavra *timé* se aplica indiferentemente à veneração devida aos *theói* e à veneração também associada ao estatuto póstumo dessa segunda raça. Entretanto, se na quase totalidade dos casos μάκαρες em Hesíodo remete aos Imortais, aos deuses olímpicos, duas ocorrências em *Os trabalhos* constituem exceções. A primeira refere-se aos νῆσοι μακάρων (171), as ilhas dos Bem-aventurados, morada dos assim chamados semideuses, os heróis afortunados (ὄλβιοι); a segunda diz respeito ao simples mortal (549) a quem uma nuvem "carregada de trigo" fecunda os campos ao estender-se sobre eles desde o céu. Nesses dois exemplos, μάκαρ refere-se a um estado de felicidade, de venturosa abundância que, seja de modo constante (as ilhas dos Bem-aventurados), seja para o ano futuro (o mortal cuja colheita será farta), evoca a existência de autênticos *mákares* e aproxima a esse respeito certas criaturas mortais dos deuses Bem-aventurados cuja vida desconhece a fadiga, o sofrimento e a preocupação. Mas os mortos da segunda raça não são apenas chamados de *mákares.* Eles também são *hypochthónioi,* um termo que os associa aos homens de ouro, os *epichthónioi,* opondo-os a estes como os que estão sob a terra àqueles que se encontram na superfície da terra.

Pode-se, pois, ficar tentado a "cortar", como Goldschmidt, eu e outros o fizemos, os destinos póstumos das duas primeiras

raças e de ver em cada uma a origem das forças que formam em conjunto a categoria dos δαίμονες: qualificados de ἐσθλοί, para marcar sua superioridade de valor, e de ἐπιχθόνιοι, já que sua morada encontra-se na terra, para a raça de ouro: δαίμονες, ditos inferiores, δεύτεροι, mas cuja qualidade demônica seria conotada pelo termo μάκαρες e confirmada pelo paralelismo ὑποχθόνιοι-ἐπιχθόνιοι. Essa interpretação solidariza-se, pelo menos em parte, com a correção proposta por Peppmüller no verso 141, e adotada por Mazon e Rzach, do θνητοὶ dos manuscritos para θνητοῖς. Nesse caso, o trecho relativo ao destino dos homens de prata, depois do desaparecimento de sua raça, seria lido da seguinte maneira: eles é que são chamados Bem-aventurados ὑποχθόνιοι pelos mortais. Mantendo-se, porém, o θνητοὶ dos manuscritos, como o fazem outros editores, e particularmente West, o sentido modifica-se: eles são chamados ὑποχθόνιοι, mortais Bem-aventurados, μάκαρες θνητοὶ. Associado a θνητοὶ, o termo μάκαρες não mais designaria, a partir de então, um estado aparentado ao de δαίμονες. Pelo contrário, exprimiria a oposição entre os defuntos da primeira raça e os da segunda. "Just as ὑποχθόνιοι answers ἐπιχθόνιοι, θνητοὶ answers δαίμονες. These are not gods. The word also serves to exclude the divine connotation of μάκαρες", é o comentário de West.[16] Θνητοὶ assumiria assim uma dupla função: a de sublinhar o hiato entre raça de ouro e raça de prata; e de explicitar o contraste entre os μάκαρες θνητοὶ e os verdadeiros μάκαρες, os θεοὶ ἀθάνατοι.

Essa interpretação cria uma série de dificuldades. Ela não leva em conta os laços que, até em sua oposição *(Díke-Hýbris)*, associam estreitamente ouro e prata para delas fazer um par de raças complementares. Ela não explica em que e por que a raça de prata, após seu desaparecimento, se torna objeto, tal como a precedente, de uma τιμή, um culto. Se a intenção de Hesíodo era a de negar à raça de prata o acesso *post-mortem* a um estatuto se não divino, pelo menos próximo ao divino, ou seja, demônico, por qual razão aplicar-lhe o qualificativo de μάκαρες que, mesmo tornado mais preciso por θνητοὶ, não pode

16. *Op. cit.*, p. 186.

deixar de evocar os μάκαρες θεοὶ das linhas precedentes? Se não se trata de heróis, o que podem ser então os μάκαρες θνητοὶ senão uma espécie de δαίμονες? West reconhece que, entre os Trágicos (Ésquilo, *Persas,* 634, e Eurípides, *Alceste,* 1 003), μακαρίτης e μακάριος se encontram associados ao estatuto de δαίμων e que a expressão μάκαρες θνητοὶ pode designar uma condição simultaneamente mortal e divina, como a dos Dióscuros que, mesmo "sob a terra", têm uma τιμή, à semelhança dos deuses *(Odisséia,* 11, 301-4). No final do *Rhésos* de Eurípides, a Musa, mãe do rei dos Trácios morto pela espada de Ulisses, proclama o destino reservado a seu filho no além. Ele não descerá às profundezas do Hades como o comum dos mortais. "Escondido" numa cova da terra, ele aí repousará vivo, "homem e deus ao mesmo tempo, ἀνθρωποδαίμων".[17] Sócrates emprega uma expressão análoga a respeito do mortal que, por sua superioridade em todos os domínios e sua completa felicidade, sua εὐδαιμονία, revelou-se do início ao fim de sua vida, μακαριστότατος, perfeitamente bem-aventurado: dele se pode dizer que é como um deus no meio dos homens e chamá-lo δαίμων θνητός (*Evágoras,* 70-1). Como C. Nagy observou,[18] o próprio Hesíodo apresenta na *Teogonia* um caso de demônio mortal. De Faetão, homem semelhante aos deuses (987), Afrodite faz, após a sua morte, o guardião subterrâneo, νηοπόλος μύχιος, de seu templo (991), o que significa que, na morada sagrada da deusa, um μύχος, um antro subterrâneo foi reservado como tumba a esse mortal, transformado em δαίμων, demônio divino.[19]

A manutenção de θνητοὶ no lugar de θνητοῖς, no verso 141, não nos parece, portanto, destruir a hipótese de uma promoção dos homens da raça de prata, após sua morte, à categoria de demônios. Próximos aos deuses durante sua vida, tal

17. Eurípides, *Rhésos,* 970 e ss.

18. Gregory Nagy, *The best of the Achaeans. Concepts of the hero in archaic greek poetry.* Baltimore e Londres, 1979, p. 191.

19. Na *Alceste* de Eurípides, Alceste que morreu por seu esposo é no além, μάκαιρα δαίμων. Sua tumba é honrada como a dos deuses (*Alceste,* 1003 e ss.). Cf. também, nos *Persas,* de Ésquilo, as expressões χθόνιοι δαίμονες ἀγνοί, em 628; ἰσοδαίμων βασιλεὺς em 633.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

como seus predecessores da raça de ouro, mesmo que os seus defeitos, levando-os a ignorar a τιμή própria dos Imortais, já os tenham deles distanciado, eles recebem por ocasião da partilha das honrarias o seu quinhão: o de demônios inferiores em dignidade, localizados em moradas subterrâneas, ali exercendo a sua ação em vez de intervir a céu aberto, invisíveis no meio dos mortais, à maneira dos demônios epictônios, encarregados por Zeus de velar para que, entre os vivos, as *díkai* dos reis se conformem à sua justiça soberana. Aos demônios, intermediários entre os deuses e os homens, auxiliares de Zeus, que não residem no céu como os *theói* mas aqui na terra, misturados a essa raça de criaturas efêmeras que eles próprios precederam na terra, Hesíodo associaria forças veneradas em conexão com uma câmara funerária, como aquelas tumbas micênicas que, ao longo do século VIII, começaram a ser objeto de um culto, ou como aqueles antros, *os bothrói,* análogos àquele que se reformou para a consulta de Trofônio, em Lebadéia.

Mas se é extremamente difícil passar do texto de Hesíodo à prática religiosa efetiva associando de modo direto os δαίμονες ἐπιχθόνιοι e os μάκαρες ὑποχθόνιοι a cultos contemporâneos específicos (e é nesse particular que a tese de Goldschmidt, tomada ao pé da letra, causa dificuldades), reconhecer-se-á, sem sair do texto, que o poeta indicou claramente, no caso das raças de ouro e de prata, que esses primeiros humanos mortais cuja vida ainda decorria próxima da dos deuses, apesar de os últimos já começarem a afastar-se deles por *Hýbris,* deram origem, depois de seu desaparecimento, a seres sagrados, distintos dos deuses, mas, como eles, objeto de uma veneração e de um culto.

O caso é diferente para as duas raças seguintes, ambas criadas por Zeus. Os homens de bronze não são punidos pelo rei dos deuses. Não há nenhuma alusão, apesar de sua *Hýbris,* a qualquer impiedade, a uma recusa de sacrificar aos Imortais. Dedicados apenas às lides de Ares, eles morrem como viveram, ou seja, guerreando. Sua raça desaparece do mesmo modo como cessa o combate: por falta de combatentes. Massacram-se uns aos outros, perecem "domados pelos próprios braços"; eles

deixam a luminosidade do sol para chegarem todos juntos à morada úmida do Hades. Quando a terra os recobre, eles se dissipam como fumaça na bruma do país dos mortos. Nesse sentido, seu estatuto póstumo assemelha-se ao dos defuntos comuns. Uma questão coloca-se desde já: ao evocar o destino da raça de bronze, não estaria Hesíodo pensando nas práticas do culto funerário? Certamente não de modo direto. De início porque ele não diz palavra sobre uma *timé* que lhes fosse atribuída, ao contrário do que ele indicara para o par de raças anteriores; depois, e sobretudo, porque ao qualificá-la de *nónymnoi,* "sem nome", ele exclui toda espécie de celebração comemorativa dos vivos para com eles. O anonimato em que afundam os homens de bronze, por medonhos que tenham sido, seu desaparecimento no seio do Hades sem deixar vestígios nem lembranças na terra, opõem-nos claramente à raça que os sucede e que está associada a eles de modo íntimo. Os heróis morrem, como seus predecessores, em combates homicidas em que se matam mutuamente. Entretanto, sendo mais justos e mais intrépidos, seus nomes e sua glória, continuamente decantados pelos poetas, permanecem para todo o sempre na memória dos homens. Poder-se-ia falar, em seu caso, de uma *timé* que lhes seria prestada pelos homens, sendo a intenção de Hesíodo fazer referência precisa, por seu intermédio, ao ritual do culto heróico? A resposta de V. Goldschmidt é afirmativa. Para ele, como para Marie Delcourt, à qual se refere, "se Hesíodo chama os heróis de semideuses, é porque eles recebiam a seu tempo honras semidivinas".[20] Eu, ao contrário, escrevia: "Nem em Hesíodo, nem em Homero encontramos a prova de um *culto* dos heróis comparável àquele que aparece organizado no quadro da religião cívica".[21] Tratava-se de um julgamento demasiado curto e rápido que particularizava e matizava uma longa nota cujos termos, e sobretudo a conclusão, contaram com "o completo consenso" de V. Goldschmidt. Tentemos hoje ser mais explícitos. As reservas que eu expres-

20. *Questions platoniciennes,* p. 165.
21. Cf. p. 83.

sava situam-se em dois planos que é necessário distinguir bem: o do texto, em sua lógica própria; o do culto heróico, em sua origem e seu desenvolvimento.

Quanto ao texto, é preciso começar citando Homero. Na *Ilíada* e na *Odisséia,* o termo "herói" não tem, como todos sabem, nenhum significado de culto; ele designa um príncipe ou um simples guerreiro. Entretanto, ao contrário do que eu fora levado a crer, isso não significa que na época em que os poemas foram compostos ainda não existisse nenhum culto de tipo heróico, ou seja, prestado por um grupo humano no túmulo de um personagem que viveu em tempos passados. As descobertas arqueológicas dos últimos anos mostraram que, na segunda metade do século VIII, se desenvolve muito rapidamente em diversas regiões da Grécia continental uma reutilização, para fins religiosos, de sepulturas micênicas caídas em desuso.[22] Consideradas as sepulturas de figuras lendárias que a tradição épica havia tornado célebres, esses monumentos tornam-se objeto de um culto funerário contínuo, diferente dos rituais realizados para um defunto por seus parentes próximos no quadro da vida doméstica. Diversas passagens da *Ilíada* que mencionam os túmulos de homens de outrora, mesmo quando não há menção explícita de um culto, só são compreensíveis se associadas a esse costume.[23] É o caso da tumba (*týmbos, sêma, stéle*) de Ilos, herói epônimo de Ílion. Situada fora dos muros, na planície, ela serve de lugar de reunião e de conselho (βουλή) para aqueles chefes troianos que têm voz no conselho (βουληφόροι), função que evoca os túmulos dos heróis, situados na *ágora* nos tempos da cidade clássica. O monumento funerário que os troianos construíram com suas mãos ao "divino Ilos"

22. J. N. Coldstream, "Hero-cults in the age of Homer", *Journal of Hellenic Studies,* 96 (1976), pp. 8-17; A. M. Snodgrass, *Archaeology and the rise of Greek state, Cam*bridge, 1977, p. 31; "Les origines du culte des heros dans la Grèce antique", in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* sob a direção de G. Gnoli e J.-P. Vernant, Cambridge e Paris, 1982, pp. 107-19; Claude Bérard, "Récupérer la mort du prince: héroisation et formation de la cité", *ibidem,* pp. 89-105.

23. Cf. T. Hadzisteliou Price, "Hero-cult and Homer", *Historia,* 22, 1973, pp. 129-42

(θεῖος) assume esse papel "pré-político" uma vez que recobre os despojos mortais de um παλαιὸς δημογέρων, de um Ancião do Povo, dos dias de outrora (*Ilíada,* X, 414; XI, 166 e 371; XXIV, 349; cf. para a tumba de Épito, na Arcádia, II, 604; para Erecteu, na Acrópole de Atenas, II, 457).

Entre os heróis que a epopéia homérica põe em cena e aqueles a quem se dirige o culto nascente, a diferença é marcada por uma mudança de perspectiva temporal a seu respeito. Para celebrar suas façanhas, o poeta épico situa-se no tempo dos heróis e para lá transporta sua audiência; ele se insere na época que os viu viver, faz-se contemporâneo dos homens que guerreavam gloriosamente sob os muros de Tebas e ao longo das margens de Tróia. Os heróis do culto, ao contrário, ligam-se, aos olhos daqueles que os honram, a um tempo longínquo e passado: pertencem a uma outra idade, formando uma humanidade diferente daquela dos mortais que lhes rendem homenagem. Eles constituem "a raça divina dos heróis", hoje desaparecida, de que apenas restam aqui, como vestígios visíveis, as sepulturas. Acontece que no texto da *Ilíada* essa segunda perspectiva se esboça de modo fugidio. A expressão ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν, a raça (ou a geração) dos homens semideuses aplicada a heróis, encontra-se apenas uma vez em todo o poema.[24] Ela figura numa passagem de que G. Nagy apreendeu bem o sentido e a função.[25] Esses poucos versos fazem o poeta sair do tempo de sua narrativa; eles o colocam a distância daquela idade heróica em que se desenrolam os eventos que ele narra. Abrindo a perspectiva de um futuro ainda remoto de onde se poderão contemplar de longe as ações que constituem a matéria de seu canto, o aedo por um instante se projeta a si mesmo no momento em que Tróia terá sido tomada e destruída, em que o muro edificado pelos gregos em defesa de seus navios terá desaparecido tragado pelas ondas: os guerreiros dos dois lados terão há muito deixado de ser aqueles homens vivos no meio dos quais o saber da Musa nos instala; a planí-

24. *Ilíada,* XII, 22-3.
25. *Op. cit.,* p. 160.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

cie que serve de teatro à guerra não guardará sequer os vestígios dos feitos ilustres relatados pelo canto. É agora que o texto, evadindo de algum modo a sua própria temporalidade, em vez de designar "heróis", como de costume, aos atores da narrativa, pode falar deles evocando "a raça dos homens semideuses".

E o que acontece no texto de Hesíodo? Os homens da quarta raça são aqueles "que pereceram na dura guerra e no tumulto doloroso", uns diante dos muros de Tebas, os outros em Tróia, além do mar. Trata-se evidentemente de heróis da tradição épica. Não há alusão a uma τιμή, nem referência a vestígios e sepulturas onde lhes seria prestado um culto. Entre os heróis distinguem-se duas categorias. A respeito de uns (τοὺς μὲν, no verso 166) ficamos sabendo que "o termo da morte (θανάτου τέλος) os escondeu", o que os aproxima dos homens de bronze que a negra morte alcançou (μέλας θάνατος); a respeito de outros (τοῖς δὲ, no verso 167), que Zeus lhes deu uma vida (βίοτον, em contraste com θάνατος) e uma residência, que se situam "à parte dos humanos", num mundo diferente, nessas ilhas dos Bem-aventurados em que eles reencontram uma condição da Idade do Ouro, mas uma de suas características, segundo o texto, é que eles não têm ligação com o mundo dos mortais da raça de ferro, essa humanidade atual a que Hesíodo pertence.

O destino póstumo dos heróis se reserva a um grupo de eleitos, por excepcional favor de Zeus; o privilégio de serem arrebatados da terra e transportados para um além da vida bem-aventurada nem por isso se opõe, a mesmo título daquele dos homens da raça de bronze, à condição dos defuntos das duas primeiras raças, promovidas à classe de demônios e como tal recebendo nesta terra as honras às quais têm direito por parte dos mortais, aos quais de qualquer modo permanecem misturados.

A referência direta a um culto heróico em sua especificidade parece, pois, ausente do texto. Entretanto, é verdade que ao mencionar "a raça divina dos homens heróis que são chamados semideuses", Hesíodo não mais visa aos membros des-

sa raça como o faziam os poemas épicos. De maneira bem mais radical do que Homero na passagem única a que aludimos, ele toma distância em relação à idade heróica, demarcando-a para situar-se num presente que rejeita a raça inteira de seus predecessores num outro tempo que o seu, um passado abolido. Para falar dos heróis da epopéia, Hesíodo adota, portanto, a perspectiva temporal que é a do culto heróico: os heróis são apresentados como os homens de outrora, quando deuses e mortais ainda podiam unir-se por não estarem separados como agora.

Em sua finalidade e sua lógica, o texto permanece distinto das realidades de culto. Ele não coincide exatamente com elas, mesmo quando permitem definir melhor o contexto religioso no qual se situa o relato das raças para esclarecer suas intenções. O desenvolvimento, entre 750 e 650 a.C., de um culto a um personagem humano e mortal que viveu em tempos longínquos e celebrado em uma tumba da época micênica (quaisquer que possam ter sido as razões explicativas dessa prática e as formas, talvez puramente locais ou mesmo familiais, de que se revestiu em suas origens), punha abertamente em causa as relações entre mortais e imortais, bem como a distância dos homens em relação aos deuses. Se certos mortais que viveram num tempo diferente do nosso são objeto de um culto permanente e regular, surge toda uma série de questões: o que justificou a promoção no seu caso? Que papel esse culto lhes dá? Qual o seu lugar na economia das forças sobrenaturais? Como situá-los em relação aos deuses imortais de um lado e aos defuntos comuns de outro? Essas questões colocavam-se com tanto mais acuidade quanto a prática do culto, que, ainda mal fixada e fluida, não as respondera, a nosso ver, de maneira clara. As inscrições a que se refere V. Goldschmidt e que, como aquelas de Dódona, apresentam a série deuses, heróis, demônios não são anteriores ao século IV. Os pitagóricos e Tales, aos quais, de acordo com testemunhos tardios, seria atribuída pela primeira vez a divisão das forças sobrenaturais nessas três categorias, não nos fazem remontar para além do século VI. Essa classificação não é certamente uma invenção mais ou menos

gratuita de Hesíodo; todos os termos que o poeta emprega para atribuí-los às diversas raças desaparecidas já se encontravam em uso, sem que seu valor técnico, sua especificidade religiosa no plano do culto estivessem bem estabelecidos. Os demônios das raças de ouro e de prata assumem em Hesíodo funções bastante próximas daquelas que se encarregarão dos rituais associados a personagens heróicos — o que não é de admirar, uma vez que, de maneira geral, os demônios não são considerados na prática religiosa da época clássica como mortos divinizados. A construção sistemática de Hesíodo guarda bastante distância em relação às tradições populares da religião de sua época, mas responde ao mesmo tempo e tão de perto às novas questões levantadas pela emergência de um culto dos heróis que um intérprete tão avisado como G. Nagy pôde afirmar que os defuntos das duas primeiras raças correspondem, sob a designação de *dáimones,* ao duplo aspecto de heróis *dentro do culto,* e aqueles das duas seguintes ao duplo aspecto, também contrastado, de heróis *dentro da epopéia.*[26]

Observando que "em Homero o termo ἥρως não tem sentido religioso preciso" e que em Hesíodo "ele aparece pela primeira vez no quadro de uma classificação das forças sobrenaturais com um significado religioso mas sem que se trate ainda de uma *timé,* de um culto, ou pelo menos de um culto público transcendendo o contexto familial a que normalmente se confina o ritual em honra aos mortos", eu observava na longa nota a que já fiz menção que, também ali "Hesíodo se situaria entre o mundo homérico e o mundo da *pólis.* No plano teológico, por sua nomenclatura dos seres divinos, sua classificação em deuses, demônios, mortos, heróis, ele verdadeiramente figura como precursor. É bem assim, ao que parece, que Platão e Plutarco o compreendem (*Crátilo,* 397 e ss.; *Moralia,* 415B). Homero não apenas não transforma os heróis numa categoria religiosa, mas também não distingue mais precisamente os θεοί dos δαίμονες. Plutarco, portanto, tem razão ao escrever que Hesíodo foi

26. *Ibidem,* pp. 151-73.

o primeiro a precisar com clareza os gêneros καθαρῶς καὶ διωρισμένως".[27]

Ao citar essas linhas, Victor Goldschmidt escreveu: "O consenso aqui é completo e eu me regozijo que ele se faça sob o signo do sábio de Queronéia".[28] Nesse consenso, é grande a minha dívida para com o amigo, e o fato de dever-lhe junta-se à alegria de nos encontrarmos juntos, ao fim de nosso debate, sob a grande sombra de Plutarco.

27. Cf. p. 83, n. 108.
28. *Questions platoniciennes*, pp. 162 e 172.

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 sentimen*tos, 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, 1. 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 *Phânes,* 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 Pará
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 Société 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 *psychê* 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 *dâimon* que reside em nosso interior.[87] A individualização desse *dâimon* 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 *dâimon* 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 *psychê*. 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 *psychê* 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 *psychê 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 *psychê* 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 ῥάδια 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 *psychê* 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 síciulo, 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 *bioi,* 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: ἢ 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 Paraná
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 ζὲ 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 *dâimones* 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 Ceará
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.*

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

3
A organização do espaço

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Héstia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos[1]

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

1. *L'Homme, Revue Française d'anthropologie*, 1963, 3, pp. 12-50.
2. Pausânias, V, 11, 8.

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

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

3. No vaso de Sosíbio, Hermes acompanha Héstia (cf. P. Raingeard, *Hermèspsychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermes*, Paris, 1934, p. 500); pilastras bicéfalas, com cabeças masculina e feminina de Hermes e Héstia (cf. W. Frohner, *Sculptures du Louvre*, 1, p. 220, n.º 198 e 199); Hermes e Héstia regularmente associados como casal entre os doze deuses: cf. A. B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion*, III, 2, pp. 1057 e ss.

um como outro referem-se à extensão terrestre, ao hábitat de uma humanidade sedentária. "Ambos", explica o *Hino,* "habitais as belas moradas dos homens que vivem na superfície da terra (ἐπιχθόνιοι), com sentimentos de mútua amizade."[4]

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

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

4. *Hino homérico a Héstia* (1), 11 e ss.; cf. também, no verso 2: "as belas moradas dos homens que caminham sobre a terra (cama...)". Em sua *Chave dos sonhos,* Artemidoro coloca Héstia e Hermes entre divindades "epictônias", em oposição aos deuses celestes e subterrâneos.

5. *Hino homérico a Afrodite,* 30.

6. *Fedro,* 247 *a.*

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

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

8. Homero, *Ilíada,* XXIV, 334-5.
9. Aristófanes, *A paz,* 392.
10. *Hino homérico a Hermes,* 14-5.
11. *Ibidem,* 146-7.
12. O rosto triplo ou quádruplo do deus permite-lhe precisamente controlar todas as direções do espaço de uma só vez.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

13. L. R. Farnell, *The cults of the Greek states,* V. p. 62, n. 2.
14. Ésquilo, *As Coéforas,* 124 e ss.
15. Plutarco, *De garrulitate,* 502 *f.*
16. Cf. ainda, ultimamente, o interessante estudo de J. Orgogozo, "L'Hermès des Achéens", *Revue de l'Histoire des Religions,* 1949, pp. 10-30 e 1950, pp. 139 e ss.

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

20. Sobre o fogo «genitor», cf. Plutarco, *Vida de Camilo*, XX, 4; *Quaestiones convivales*, VII, 4,3.

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

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

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

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

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

---

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

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

25. Plutarco, *Erótico*, 751 *d*.

26. Hermes, associado a Afrodite enquanto Πειθώ: inscrição de Mitilene dedicada a Afrodite Πειθώ e, entre outros, Hermes, *IG*, XII, 2,73; Plutarco, *Coniugalia Praecepta*, 138 c. Associado a Afrodite enquanto "urdidora de manhas", Μαχανῖτις, Pausânias, VIII, 31,6; enquanto ψίθυρος: "com o gorjeio sedutor", cf. Harpocrátion, *s.v.* ψιθυριστής: os atenienses prestam um culto a Hermes sob esse nome, associado a Afrodite e a Eros. A respeito de Hermes Πεισίνους, em Cnido, cf. L. R. Farnell, *op. cit.*, V, p. 70, n. 43.

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

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

32. Lenda de Céculo e de Sérvio Túlio. Esta confrontação é feita por Louis Gernet, *loc. cit.,* p. 27.

33. *Ibidem,* p. 27.

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

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

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

36. Ésquilo, *Agamenon*, 1587 e 1435.

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

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

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

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

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

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

41. Sófocles, *Electra,* 416 e ss.

42. Sobre as relações e as diferenças entre o ῥάβδος, bastão mágico de Hermes, e o σκῆπτρον, com o qual o ῥάβδος acaba por se confundir, cf. J. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion,* Cambridge, 1903, reedição em Nova York, 195 7, pp. 44 e ss. O ῥάβδος é uma varinha flexível; com ela se bate *(Odisséia,* X, 236); pode-se agitá-la (*ibidem,* XXIV, I-9); não se a deixa em repouso (Píndaro, *Olímpicas,* IX, 33). Pelo contrário, apóia-se normalmente sobre o σκῆπτρον que é como um bastão de marcha (βάκτρον), segurado verticalmente e cuja extremidade repousa sobre o solo. Assim, jogar o σκῆπτρον por terra durante uma reunião da Assembléia, como o faz Aquiles (*Ilíada,* I, 245), toma o sentido de uma rejeição da autoridade real, de uma ruptura de solidariedade com o grupo.

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

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

44. Eurípides, *Electra, 1052-4.*

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

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

47. *Ésquilo, Agamenon,* 1435.

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

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

É Héstia que se exprime pela boca de Electra. A filha de Agamenon encarna o lar paterno do qual foi afastada, como o seu irmão, e que ela quer com ele restaurar expulsando o intruso que aí se estabeleceu. Mas, em suas relações com Orestes, Electra não é somente a irmã ligada tão estreitamente ao irmão de modo que as suas vidas se fundem em uma alma única,[52] ela é também uma mãe — na verdade, a única mãe de Orestes. Quando ele era criança, ela cuidou dele, protegeu-o, salvou-o: "Outrora, não eras o amor de tua mãe, mas o meu; eu te alimentei, eu a tua irmã, que chamavas sem cessar pelo nome".[53] Adulto, ela o exorta à vingança, sustenta-o e o guia na execução do duplo assassinato que deve fazer deles "os salvadores do lar paterno".[54] Ocupando junto do seu jovem irmão o lugar dessa mãe de quem herdou a natureza viril e dominadora,[55] Electra, "du-

49. Ésquilo, *Electra,* 533.
50. Ésquilo, *Agamenon,* 1225.
51. Eurípides, *Electra,* 930 e segs; Sófocles, *Electra,* 365.
52. Eurípides, *Orestes,* 1045-48.
53. *Sófocles, Electra,* 1145-8.
54. Ésquilo, *Coéforas,* 264.
55. Natureza viril de Electra: Sófocles, *Electra,* 351, 397, 401, 983, 997 e 1019-20, em que se acentua o paralelismo com Clitemnestra; Eurípides, *Electra,* 982; *Orestes,* 1204. Electra, autoritária e enfurecida, como sua mãe: Sófocles, *Electra,* 605 e ss., 621.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

56. Sófocles, *Electra,* 962.
57. Electra "virgem": Ésquilo, *Coéforas,* 140, 486; Sófocles, *Electra,* 1644, 1183; Eurípides, *Electra,* 23, 43, 98, 255, 270, 311, 945; *Orestes,* 26, 72, 206, 251.
58. Sófocles, *Electra,* 341 e ss., 365; Eurípides, *Electra,* 1102-4.
59. Ésquilo, *Eumênides,* 736 e ss.
60. Ésquilo, *Agamenon,* 62.
61. *Ibidem,* 1231.
62. Ésquilo, *Eumênides,* 213 e ss.

representa o papel que incumbe normalmente à concubina ao lado do homem: um companheiro de cama.[63]

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

68. Platão, *Crátilo,* 406 *b*; *Leis,* 839 *a*.

69. Menandro, *Perikeiromene,* 435-6 e fr. 720, Edmonds: Ταυτὴν γνησίων παίδων ἐπ' ἀρότῳ σοι δίδωμι. Cf. E. Benveniste, "Liber et Liberi", *Revue des Études Latines,* XIV, 1936, pp. 51-8.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

nar a existência, em Atenas, de três cerimônias de lavragem sagrada (ἱεροὶ ἄροτοι), acrescenta: "Mas a mais sagrada de todas é a semeadura e a lavragem conjugal (γαμήλιος ἄροτος) que tem como objetivo a procriação dos filhos".[70]

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

70. Plutarco, *Coniugalia Praecepta,* 144 *b.*
71. Sófocles, *Electra,* 421-3; Ésquilo, *Agamenon,* 966.
72. Hesíodo, *Trabalhos,* 232 e ss.

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

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

73. Hesíodo, *Teogonia,* 969-71.

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

77. Assim faz Ulisses, no palácio de Alcino, *Odisséia,* VII, 153-4.
78. *Neméias,* XI, 1 e ss.
79. Cf. L. Gernet, *loc. cit.,* p. 37.

lar, na procriação, a virtude de permanência, de continuidade, de enraizamento ao solo que representa Héstia.[80]

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

Vimos que Héstia, em sua pureza, permanece afastada das relações sexuais, que, na casa, são da competência da esposa ou da concubina. Mas a deusa virgem, para assumir a sua função de permanência no tempo, deve aparecer também como mãe. Deve-se levar em conta, nesse sentido, que Eurípides, ao assimilar Gaia e Héstia, serve-se precisamente da expressão: Γαῖα-Μήτηρ, Terra-Mãe.[81] Héstia representa, pois, na linhagem

80. Sobre o rito dos καταχύσματα, supra, p.. 103, n. 23. Os laços do homem com a sua mulher são do mesmo tipo que os que unem dois grupos antagonistas tornados hóspedes e aliados depois que a troca de juramento substituiu entre eles o estado de guerra por um acordo de paz. É a mesma palavra φιλότης que designa as relações íntimas entre esposos e o contrato que cria entre antigos adversários um parentesco fictício para ligá-los por obrigações recíprocas; cf. G. Glotz, *op. cit.*, p. 22. Nos amores de Afrodite e de Ares, há certamente muita literatura; mas há de início realidades institucionais com os comportamentos e as atitudes psicológicas que comandam. Sobre o elo que une a esposa ao lar do seu marido, cf. Eurípides, *Alceste,* 162 e segs. Antes de morrer, Alceste dirige-se a Héstia, divindade doméstica do lar conjugal. Ela a saúda com o título de δέσποινα, senhora, e lhe confia os seus filhos.

81. Eurípides, fr. 928 Nauck,[2] cf. também Menandro, Περὶ Ἐπιδεικτικῶν *in Rhetores Graeci,* III, 275, ed. Spengel: "Ao jovem esposo no momento de empenhar-se na relação sexual, é preciso prescrever que dirija uma prece a Eros, a Héstia, e às divindades da geração".

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

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

82. Porfírio, in Eusébio, *Preparação evangélica,* III, 11, 7.

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

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

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

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

85. Platão, *Leis*, 924 e ss. Mesmo ordenamento dos graus de parentesco nas regras sucessoriais: Iseu, *A sucessão de Hagnias*, 1-2 e 11; Demóstenes, *Contra Macártatos*, 51.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

92. O ônfalo é "princípio do enraizamento e do crescimento do embrião (ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου)". Filolau, *apud* Diels, *F.V.S.*[7], t. I, p. 413, 6-7.

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

94. Artemidoro, I, 74.

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

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

gerações humanas e os crescimentos vegetais.[97] No tempo da Cidade e do estabelecimento da Lareira comum no Pritaneu, Héstia permanece associada a um tipo de construção em rotunda, a *Tholos,* único exemplar grego de uma arquitetura religiosa de forma circular, lembrando o *aedes Vestae* e o *Mundus* dos romanos.[98] Durante muito tempo acreditou-se que a Héstia comum estivesse localizada na *Thólos.* Sabe-se hoje que nem sempre é assim: o Pritaneu e a *Thólos* podem ser distintos. Mas, como observa L. Gernet, não se deveria ir muito além na negação.[99] Em Delfos, a *Thólos* de Marmária era o próprio local da Lareira pública. Em Mantinéia, segundo Pausânias, a Héstia koiné encontrava-se em uma rotunda que continha também uma tumba de herói.[100] Em Olímpia, em Sicione, o Pritaneu comportava vários edifícios; os que abrigavam Héstia podem ter sido de forma circular. Aliás o próprio nome que tem a *Thólos* em Atenas e em Esparta ressalta, parece-nos, as afinidades entre esse tipo de edifício circular e o simbolismo religioso próprio a Héstia. Nessas duas cidades, a *Thólos* chama-se *Skiás,* termo que, às vezes, evoca as σκιάδες, cabanas de ramos e folhas, em forma de tenda, que os lacedemônios construíam por ocasião das *Kárneia,* às vezes o σκίρον, grande pára-sol (σκιάδειον) que os atenienses exibiam na festa das *Skirophorias.* De qualquer modo, o epíteto de Σκιάς liga a *Thólos* a esse domínio da obscuridade umbrosa que caracteriza, por oposição ao espaço exterior, as diversas formas do cercado protegido, do interior: mundo subterrâneo, extensão doméstica, ventre da mulher.

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

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

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

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

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

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

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

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

102. *Econômico,* IV, 2.

103. *Fedro,* 239 c. — Agesilau, desejando persuadir seus soldados de que deviam combater, nos seus adversários asiáticos, mais as mulheres do que os homens, fez com que os seus prisioneiros ficassem nus: seus corpos brancos e moles, por causa do hábito de uma vida passada na sombra da casa, sem nunca se despir para os exercícios físicos da palestra, foram para os lacedemônios objeto de escárnio e desprezo; Xenofonte, *Helênicas,* III, 4, 19; Plutarco, *Vida de Agesilau,* 600 *e; Sentenças espartanas,* 209 *c; Questões romanas,* 28. Nas pinturas dos vasos, a norma estabelece que os personagens femininos se oponham aos masculinos como pele branca à pele morena.

104. *Hino homérico a Deméter,* 98 e ss.

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

105. *Ibidem,* 113-7.

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

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

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

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

110. Sófocles, *Antígona, 947.*

111. Eurípides, Ion, 394.

112. Eurípides, *Suplicantes, 980.*

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

113. *Odisséia,* VII, 7.

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

115. Heliodoro, IV, 6.

116. *Odisséia,* XXI, 8-9. Deve-se reter a expressão θάλαμον ἔσχατον, a ser comparada com a glosa de Hesíquio: *Hestia:* ἐσχάτη (na extremidade última). Sabe-se que, segundo Cornuto, *Teologia grega,* 28, Héstia é ao mesmo tempo πρώτη e ἐσχάτη", a primeira e a última.

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

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

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

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

119. Xenofonte, *Econômico*, VII, 33.

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

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

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

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

122. Haveria todo um estudo a ser feito sobre a personagem e as funções da ταμία homérica, sobre as suas relações com Héstia. Ressaltemos apenas alguns pontos: No palácio de Ulisses, Euricléia é ao mesmo tempo a intendente, a nutriz, e a que se consagra aos fogos. Em sua juventude, Laerte a obteve, contra vinte bois, de seu pai Ops (o Olho), filho de Pisenor. É nessa família dos Pisenor que se recrutam, em Ítaca, os arautos (*Odisséia,* II, 38). No palácio, Laerte honrou Euricléia como se fosse a sua esposa, mas absteve-se de qualquer relação íntima com ela (*Odisséia,* I, 431). Euricléia criou Ulisses, que ela chama de seu filho. É por iniciativa sua que Autólico, avô materno de Ulisses, foi convidado a escolher um nome para o recém-nascido (*Odisséia,* XIX, 403). Sua função é velar sem trégua sobre todos os bens da casa. Presta-se homenagem à sua vigilância, à sua prudência, ao seu espírito avisado. Ela é uma φύλαξ completa. As mesmas qualidades são exigidas para a ταμία, em Xenofonte, *Econômico,* IX, 11; ela não deve ser denominada nem pelo alimento, nem pela bebida, nem pelo sono, nem pelos homens; deve ter uma memória perfeita. Mas a verdadeira ταμία, a melhor φύλαξ, deve ser a própria esposa (IX, 14-5).

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

124. Sobre o ritual de Cós, cf. V. Prott, *Fasti sacri*, nº 8; L. R. Farnell, *op. cit.*, V, pp. 349 e ss.; Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 17 e ss.; A. B. Cook, *op. cit.*, III, t. I, p. 564; L. Gernet, *loc. cit.*, p. 33.

125. Pausânias, VIII, 53, 9.

126. *Política*, 1322 *b* e ss.

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

128. *Ibidem*, LVI, 2.

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

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

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

130. *Odisséia*, XXI, 8 e ss.

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

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

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

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

134. *Econômico,* VII, 19.

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

136. Hermes ἀγροτήρ, cf. Eurípides, *Electra,* 463; Hermes νόμιος, cf. Aristófanes, *Tesmoforias,* 977.

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

tem poder, do mesmo modo que Héstia protege, enquanto divindade doméstica, os bens fixados na casa.[138] "Sobre as vacas agrestes, os cavalos e as mulas, sobre os leões, os javalis e os cães, sobre as ovelhas que a vasta terra alimenta, sobre todo animal que anda com quatro patas, πᾶσι δ' ἐπὶ προβάτοισιν, Zeus concedeu a Hermes que reinasse, ἀνάσσειν" — tal é a conclusão *do Hino homérico a Hermes.*

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

138. Cf. *Escólio* a Aristófanes, Pluto, 395.

139. Hermes Ἐπιμήλιος, cf. Pausânias, IX, 34, 3; Hermes Πολύμηλος, cf. *Ilíada,* XIV, 490.

140. Hesíodo, *Teogonia,* 444 e ss.

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

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

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

143. *Escólio* a Platão, *Teeteto,* 160 e; Hesíquio, s.v. Δρομιάφιον ἦμαρ.

144. *Escólio* a Aristófanes, *Lisístrata,* 758.

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

145. *Hino homérico a Deméter,* 231-63.

146. *Argonáuticas,* IV, 869 e segs.

147. Pausânias, II, 3, 11; a respeito da κατακρυπτεία, cf. Charles Picard, "L'Héraion de Perachora et les enfants de Médée", *Revue Archéologique,*

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

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

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

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

149. Apolodoro, III, 6,3.

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

151. Pausânias, VI, 20, 3-6.

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

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

153. O ἀπό, o ἐκ, de ἀπόθεσις, ἔκθεσις marcam igualmente a distância, o afastamento. Não parece existir, entre esses dois termos, a nítida oposição que por vezes se acreditou discernir quanto ao processo da exposição (cf. Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Liège, 1938, pp. 87 e segs.; e, contra, Pierre Roussel, *Revue des Études Anciennes*, 1943, pp. 5-17). Para se convencer de que a ἔκθεσις, abandono decidido pelo pai por razões de ordem social, não é necessariamente a deposição da criança em um local freqüentado, com a esperança de que ela sobreviva — a ἀπόθεσις sendo, pelo contrário, o seu abandono por imperativos propriamente religiosos, em um lugar deserto a fim de fazê-la perecer —, deve-se consultar o texto do *Ion* de Eurípides e das *Pastorais* de Longo, onde o termo ἔκθεσις é precisamente empregado. Ion foi depositado, recém-nascido, no antro deserto (ἄντρον ἔρημον, 1494) onde Hermes virá buscá-lo; foi exposto às feras (θηρσὶν ἐκτεθείς, 951), oferecido como pasto às aves (504-5), exposto à morte (ὡς θανούμενον, 18 e 27), destinado ao Hades (Ἅιδαν ἐκβάλλῃ, 1496). Quanto às *Pastorais* de Longo, pode-se dizer que toda a obra é construída sobre a oposição entre o mundo do ἀγρός e o mundo da cidade (πόλις e ἄστυ). Expostas ἐν ἀγρῷ (I,2,1; 4,1; 5,1; IV, 21,3), longe da cidade em que moram os seus pais, nos lugares que freqüentam apenas os pastores em busca de seus animais desgarrados, as duas crianças,

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

Que a festa das *Anfidromias* e os ritos de exposição constituem, em sua antinomia, como que os dois termos de uma alternativa,[154] é o que ressalta o texto célebre do *Teeteto,* em que Sócrates compara-se, em seu papel de parteiro das almas, à sua mãe parteira.[155] Do mesmo modo que a *mâia* liberta as mulheres que sofrem do parto, Sócrates liberta os jovens das verdades que conservam em si, sem poder trazê-las à luz. Mas sua arte vai mais longe que a das parteiras comuns: cabe-lhe a incumbência de "pôr à prova" (βασανίζειν) o rebento engendrado, a fim de discernir se se trata de um falso semblante enganador (εἴδωλον καὶ ψεῦδος) ou de um produto de boa estirpe e autêntico γόνιμόν τε καὶ ἀληθές).[156]

---

ao crescerem e reencontrarem a família, tornar-se-ão puros "pastores" (IV, 39,1). A respeito da oposição ἀγρός- ἄστυ, cf. IV, 11, 1 e 2; 15,4; 17,1; 19,1; 38, 3 e 4.

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

155. Platão, *Teeteto,* 150 *b c.*

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

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

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

157. *Teeteto*, 160 *c*-161 *a*.
158. Plutarco, *Vida de Licurgo*, XVI, 1-4.

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

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

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

---

159. *Quaestiones convivalium,* 693 F.

160. Lembremo-nos de que o ῥάβδος é o atributo de Hermes e que ele confere a este deus o patronato de certos ritos de «expulsão», em particular os que Eustato (*ad Odys.*, XXII, 481) denomina πομπαῖα, ritos de acompanhamento para fora (cf. Hermes πομπαῖος, Ésquilo, *Eumênides,* 91; Sófocles, *Ajax,* 832): «Quando se celebram os πομπαῖα e que se efetua a expulsão das impurezas para as encruzilhadas, tem-se nas mãos um πομπός, que, conforme o que se diz, nada mais é que o κηρύκειον, apanágio de Hermes (σέβας Ἑρμοῦ); deste πομπός e da palavra δῖος vem o verbo τὸ διοπομπεῖν, a santa expulsão».

161. "Ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν!"

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

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

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

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

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

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

166. Pausânias, VII, 22, I e ss.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

167. Eurípides, fr. 781, 55 n². Porfírio, *in* Eusébio, *Preparação evangélica*, III, 11, assemelha igualmente Héstia às forças divinas subterrâneas.

tro da casa, marca também o caminho das trocas com os deuses infernais e celestes, o eixo que, de um extremo a outro, comunica todas as partes do universo. Desse modo, a lareira poderá suscitar a imagem do mastro que se enraíza profundamente no convés e se dirige direto para o céu.

Deve-se admitir, conforme Louis Deroy, entre a lareira e o mastro ou a colunata uma ligação primitiva, postulada pela analogia lexicológica que, desde a língua homérica, tem alterado o velho nome ἑστίη, lareira, em ἱστίη, palavra que tem o sentido de colunata, a confusão dos dois termos explicando-se pelo fato de que a lareira micênica era rodeada de pilastras de madeira, ἱστοί, sustentando a clarabóia do teto (μέλαθρον)?[168] Sabe-se que Hesíquio glosa: ἱστία — altar da lareira (ἐσχάρα) e mastro do navio; e ainda: ἱστία — a mulher que tece; porque ἱστός designa, além da colunata e do mastro, a tarefa de tecer (vertical entre os gregos), que aparece também fixada solidamente no chão ao mesmo tempo que dirigida para o alto.

É preciso notar, em todo caso, que em Platão, tão fiel aos ensinamentos das narrativas sagradas e às sugestões dos antigos mitos, a figura de Héstia, a única de todas as divindades a permanecer imóvel em casa,[169] vem confundir-se, no mito final da *República,*[170] com a grande deusa fiandeira *Ananke,* instalada no centro do universo. Sobre seus joelhos, *Ananke* segura o fuso cujo movimento comanda todas as rotações das esferas celestes. Seu próprio fuso está fixado no grande eixo de luz, em cujo centro reside *Ananke,* e que, elevando-se reto como um mastro ou como uma coluna, se estende de alto a baixo através do céu e da terra, mantendo o cosmo unido como os laços que, da popa à proa, encadeiam as diversas partes do navio.

Imóvel, mas senhora dos movimentos que gravitam ao seu redor, central, mas à maneira do eixo que atravessa uma má-

168. L. Deroy, *loc. cit.,* pp. 32 e 43.

169. Platão, *Fedro,* 247 *a.*

170. *República,* 616 e ss.; cf. P.-M. Schuhl, "Le joug du Bien, les liens de la Nécessité et la fonction d'Hestia", *Mélanges Charles Picard,* II, Paris, 1949, pp. 965 e ss.

quina em toda sua extensão e retendo o conjunto dos seus elementos, tal é a imagem de Héstia que Platão parece ter herdado das tradições religiosas mais antigas da Grécia. Desse modo, quando pretende revelar, no jogo lingüística *do Crátilo*,[171] o segredo dos nomes divinos, o filósofo da Academia propõe uma dupla etimologia do nome de Héstia. Dessas duas explicações contrárias, Platão dá, por certo, sua preferência mais a uma que a outra. Mas é bem significativo que ele possa apresentá-las, a despeito de sua antinomia, como dois comentários igualmente possíveis do mesmo nome divino. Para uns, Héstia deve ser aproximada de οὐσία, que alguns também nomeiam em grego ἐσσία, isto é, a essência fixa e imutável. Mas, para outros, a essência se diz ὠσία, pois pensam, como Heráclito, que todas as coisas que existem são móveis e que nada permanece para sempre; segundo eles, todas as coisas têm por causa e princípio a impulsão ao movimento (τὸ ὠθοῦν), que chama de ὠσία.

Héstia: princípio de permanência, Héstia: princípio de impulsão e movimento — nessa interpretação dupla e contraditória do nome da divindade da lareira, reconhecer-se-ão os próprios termos da relação que juntamente contrapõe e une em um par de contrários ligados por inseparável "amizade", a deusa imobilizando o espaço ao redor de um centro fixo e o deus tornando-o indefinidamente móvel em todas as suas partes.

171. Platão, *Crátilo*, 401 *c-e*.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega[1]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Cf. G. S. Kirk e J. E. Raven, *The presocratic philosophers*, Cambridge, 1960; pp.10-9: "The naïve view of the world".

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

Comparemos essa imagem mítica antiga àquela que encontramos em Anaximandro.[5] Para Anaximandro, a terra é uma

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

4. Hesíodo, *Teogonia,* 726 e ss.

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

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

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

6. *Ibidem*, p. 56.
7. *Ibidem*, pp. 84-5.

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

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

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

A essa importância que adquire então a palavra, tomada a partir daí o instrumento por excelência da vida política, corres-

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

8. Diógenes Laércio, I, 1. 15.

objeto de debate análogo ao que se instaura nas questões políticas. De fato Anaximandro vai discutir as idéias de Tales, Anaxímenes as de Anaximandro, e é por meio desses debates e polêmicas que vai se constituir o próprio domínio da história da filosofia.

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

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

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

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

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

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

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

não de ordem física?[9] É que, na imagem mítica do universo, a terra, para permanecer estável, devia apoiar-se sobre qualquer outra coisa que não ela mesma e da qual, por conseqüência, dependesse. O fato de que a terra tinha necessidade de uma base implicava que ela não era inteiramente independente, que estava sob o poder de uma realidade mais forte. Pelo contrário, em Anaximandro, a centralidade da terra significa sua "autonomia". Ora, se tomamos agora um texto do historiador Heródoto, texto político desta vez, vamos encontrar exatamente o mesmo vocabulário, as mesmas noções fundamentais e a mesma solidariedade conceitual entre as idéias de "centro", de "similitude", de "não-dominação".[10] Heródoto conta que por ocasião da morte do tirano Polícrates, de Samos, o sucessor que ele havia designado, Maiândrio, convertido ao ideal democrático, recusa tomar o poder em suas mãos. Convoca então a assembléia. Reúne nesse círculo privilegiado, nesse centro da comunidade humana, todos os cidadãos da cidade para dizer-lhes que ele desaprovava Polícrates que reinava como tirano sobre homens que eram seus ὅμοιοι, seus semelhantes; nessas condições, ele decide depor o κράτος, o poder, ἐν μέσῳ, no centro (isto é, devolver à comunidade de todos os cidadãos o que havia sido usurpado por um indivíduo) e proclamar a ἰσονομία. Esse notável paralelismo no vocabulário, nos conceitos, na estrutura do pensamento, parece confirmar claramente a nossa hipótese de que a nova imagem esférica do mundo tornou-se possível pela elaboração de uma nova imagem da sociedade humana no quadro das instituições da *pólis*.

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

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

10. Heródoto, III, 142.

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

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

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

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

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

Estrutura geométrica e noções políticas na cosmologia de Anaximandro[1]

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

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

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

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

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

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

ὁμοίων ἑωυτῷ... Deponho, pois, o poder no centro e proclamo-vos a isonomia ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω".[4]

Reconhece-se, desse modo, a estreita relação que une, no pensamento político dos gregos, as noções de centro: μέσον, de similitude ou igualdade: ὁμοιότης, ἰσότης, de não-dominado: οὐ κρατούμενος, αὐτοκράτης.

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

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

4. Heródoto, III, 142; mesma expressão em Cadmo de Cós (Heródoto, VII, 164) e em Demônax, que, em Cirene, por volta de 550, "depôs no meio" tudo o que os reis possuíam antes, πάντα τὰ πρότερον εἶχον οἱ βασιλέες ἐς μέσον τῷ δήμῳ ἔθηκε (Heródoto, IV, 161).

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

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

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

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

6. Aristóteles, *De Caelo,* 295 *b* 10-6, Diels, *F.V.S.*[7], I, p. 88, 1,5.

7. *Refutação,* I, 6, *F. V. S.*[7], I, p. 84, 7-8.

8. Ch. H. Kahn, *op. cit.,* p. 76.

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

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

9. *Ibidem,* pp. 80 e 130.
10. Jan Janda, *Eirene,* V. p. 205.

los de fato. No vocabulário médico, se κρατεῖν tem o sentido de assimilar ou digerir, é que as qualidades diversas de que se constituem os elementos (seco, úmido, quente, doce, amargo) são concebidas como δυνάμεις, poderes mais ou menos fortes. Para assimilá-los, o corpo deve ser mais poderoso, mais forte que essas qualidades, isto é, dominá-las no sentido próprio. O que os médicos tomaram por nocivo, como temos em *A antiga medicina,* "é a força de cada qualidade, o que, sendo muito forte para a natureza humana, não podia ser assimilado por ela (τὸ ἰσχυρὸν ἑκάστου καὶ τὸ κρέσσον τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπίνης· οὗ μὴ ἠδύνατο κρατέειν)".[11] Também aos doentes e aos fracos se dão, para que os possam digerir, alimentos mais fracos (ἀσθενέστεροι) reduzindo sua força (τὸ ἰσχυρόν) pelo cozimento ou uma mistura de água.[12] O que acontece com o médico com relação às doenças acontece ao corpo com relação aos elementos: o médico só pode agir sobre o mal na medida em que dispõe de um instrumento que possua mais poder, mais força: "No caso em que podemos dominar, ἐπικρατεῖν, graças a instrumentos, quer naturais quer artificiais, temos a possibilidade de agir demiurgicamente; nos outros casos, isso não é possível. Quando, então, um homem sofre de um mal muito forte para os instrumentos da medicina, não se deve esperar que este mal possa ser dominado pela medicina (ὅταν οὖν τι πάθῃ ἄνθρωπος κακὸν ὃ κρέσσον ἐστὶ τῶν ἐν ἰητρικῇ ὀργάνων, οὐδὲ προσδοκᾶσθαι τοῦτό που δεῖ ὑπὸ ἰητρικῆς κρατηθῆναι ἄν)".[13]

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

11. *A antiga medicina,* XIV.
12. *Ibidem,* V.
13. *Acerca da arte,* VIII, pp. 14 e ss.
14. *Retórica,* II, 1402 *a; Mecânica,* 847 a, 22.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

16. Devem-se mencionar também os κρατευταί (*Ilíada,* IX, 214), suportes destinados a suster os espetos? A palavra foi ligada a κρατέω mas também a κράδη. A respeito de κραταίπεδος opondo-se a um micênico σαραπυδος (mole, inconsistente, falando da qualidade do solo) como κραταίπους, qualificando o animal com o andar firme, estável, opor-se-ia a σαράπους, com pés pouco seguros, com o andar incerto, cf. L. Deroy e M. Gérard, *Le cadastre mycénien de Pylos,* Roma, 1965, pp. 75-6.

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

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

18. *Ibidem,* 885.

19. Hesíodo, *Teogonia,* 868 e ss.; Ferecides de Siros, em Orígenes, *contra Celso,* VI, 42, *F.V.S.,* pp. 49, 23-6; Píndaro, *Píticas,* I, 36-55; Ésquilo, *Prometeu acorrentado,* 364 e ss.; Valério Flaco, *Árgon,* IV, 515 e segs.

20. Hesíodo, *Teogonia,* 809.

21. *Ibidem,* 730-3.

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

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

Era preciso, pois, que os milesianos, no âmbito de sua concepção "física" do universo, justificassem essa força de estabilidade com que a terra aparecia dotada. Conhece-se a resposta de Tales. Segundo ele, a terra na verdade não possui tal poder. Ela o recebe do único elemento primordial de onde provém tudo e para onde tudo volta, fonte do movimento e da vida no universo. A terra flutua sobre a água que a "leva" do mesmo modo que leva e anima todas as coisas. "Tudo", escreve Hipólito, "é suportado pela água, de onde procedem os abalos da terra, os turbilhões do vento, os movimentos dos astros; de onde todas as realidades provêm e decorrem conforme a natureza do que é a causa primeira de sua geração: ἐπιφέρεσθαί τε αὐτῷ τὰ πάντα. ἀφ' οὗ καὶ σεισμοὺς καὶ πνευμάτων <συ> στροφὰς καὶ ἄστρων κινήσεις <γίνεσθαι>. καὶ τὰ πάντα φέρεσταί τε καὶ ῥεῖν τῇ τοῦ πρώτου ἀρχηγοῦ τῆς γενέσεως αὐτῶν φύσει συμφερόμενα."[25] Ao mesmo tempo

22. *Ibidem*, 811-3.

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

24. Hesíodo, *Teogonia*, 383 e 403.

25. Hipólito, *Refutação*, I, 1.

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

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

27. Hesíodo, *Teogonia,* 115-6.

28. *Ibidem,* 49: Zeus φέρτατος θῶν κάρτει τε μέγιστος; 71 e 73: Zeus ἐμβασιλεύει... κάρτει νικήσας; cf. 465; 490; 496; 506; 837; 883; 892; 897.

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

volver (com os valores espaciais que este termo implica), κυβερνᾶν, governar (com suas ressonâncias políticas), tais são os dois aspectos a partir de então solidários do poder de *kratein* que define, segundo Xenófanes, o divino como tal: τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατείν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντα κρατεῖσθαι εἶναι,[32] fórmula que se deve aproximar daquela que Aristóteles, na *Metafísica* (1074 *b* 3), atribui a uma tradição vinda da mais recuada antigüidade: περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

Do mesmo modo que no testemunho de Aécio, Anaxímenes estimava que o ar περιέχει, o cosmo, como nossa ψυχή, sendo também feita de ar, συγκρατεῖ ἡμᾶς,[33] assim também, segundo Aristóteles, Anaximandro atribuía ao *ápeiron,* concebido por ele como τὸ θεῖον, o poder de περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν.[34] Deste ponto de vista, a fórmula que Diógenes Laércio atribuía a Tales: ἰσχυρότατον ἀνάγκη . κρατεῖ γὰρ πάντων[35] esclarece-se se a aproximarmos da doutrina pitagórica, transmitida por Aécio, segundo a qual ἀνάγκην περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ[36] e do fragmento de Parmênides: "κρατερὴ γὰρ 'Ανάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, a poderosa Necessidade o mantém nos elos de um limite".[37]

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

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

33. Aécio, I, 3, 4, *F.V.S.*[7], 95, 17-9.

34. Aristóteles, Física, 203 *b* 11, *F.V.S.*[7] I, pp. 85, 14-9. Acerca da equivalência κρατεῖν- κυβερνᾶν, cf. Diógenes de Apolônia, fr. V, Zafirópulo, *F.V.S.*[7], II, pp. 61, 5-6: "Parece-me que pelo ar πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν". Lê-se do mesmo modo no *Peri Diaitês,* I, X, 21 e ss.: τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν [...] τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ.

35. Diógenes Laércio, I, 35, *F.V.S.*[7], I, pp. 71, 12-3.

36. Aécio, I, 25, 2.

37. Parmênides, fr. VIII, 31-2, *F.V.S.*[7], I, pp. 237, 10-1.

ções que se possam conceber independentemente dos "lugares" que ocupam, de sua área de extensão. Toda força se exerce em um domínio delimitado, como em Homero os diferentes deuses têm seu quinhão, sua *môira,* sua porção de universo sobre a qual reinam.[38] Esses limites espaciais indicam dessa forma os marcos no interior dos quais cada tipo de poder está contido. Uma *dýnamis* aparece então "dominada" pelo que se estende além dela, cerca-a, envolve-a, isto é, fixa seus limites, seus *péirata. O* que "domina tudo" não poderia ser também "limitado" por nada, mas deve, ao contrário, envolver todo o resto. Aristóteles escreve a propósito de Anaximandro: "τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή. εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας, não existe *arché* do *ápeiron,* pois isto seria seu limite... Eis por que não há *arché,* mas ele é *arché* das outras coisas; envolve e governa tudo".[39] Melisso de Samos não raciocinará de outro modo quando definir a Natureza ou o Ser: o Ser não poderia ter nem *arché* nem *telos:* "ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀίδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν,[40] nada do que tem começo e fim é eterno nem ilimitado". O Ser só poderia ser uno: "Se não fosse uno, teria seu limite em qualquer outra coisa, εἰ μὴ ἓν εἴη, περανεῖ πρὸς ἄλλο".[41] O Ser é o que existe de mais forte: "Nada é mais forte que o Ser verdadeiro, τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν".[42]

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

38. Cf. *Ilíada,* XV, 189 e ss.

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

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

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

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

νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστιν.[43] Com efeito, acrescenta Simplício, as coisas misturadas ao *Nôus* (isto é, as coisas que o limitariam do interior, se ele fosse "puro", como o limitariam do exterior, se ele fosse *ápeiron,* aquelas que seriam suscetíveis de o "envolver") teriam impedido de dominar cada coisa como ele pode fazer sendo só por si mesmo, καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τἄ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. Simplício prossegue: "Pois ele é o mais sutil, λεπτότατον (logo, ele pode penetrar por toda parte e limitar tudo do interior), e o mais puro, καθαρώτατον, (logo, nada pode penetrar para limitá-lo interiormente); ele compreende tudo, καὶ ἰσχύει μέγιστον [...] πάντων νοῦς κρατεῖ".

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

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

φησιν τὸ ἄπειρον· τοῦτο δέ, ὅτι ἐν αὐτῷ. ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχειν..."[44] O não-limite, estando em si mesmo e por si mesmo, não é envolvido por nada. Sustenta-se pois a si próprio tanto quanto é *autokratés*.

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

No primeiro livro de sua *Refutação,* Hipólito emprega só duas vezes o verbo κρατεῖν. A primeira, no fragmento discutido, em I, 6; a segunda, em I, 8: "de acordo com Anaxágoras, o sol e a lua realizam conversões porque são repelidos pelo ar, ἀπωθουμένους ὑπὸ τοῦ ἀέρος. Mas a lua gira muitas vezes porque não pode dominar o frio, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κρατεῖν τοῦ ψυχροῦ". O emprego de *kratein* está aqui inteiramente conforme ao uso que dele se faz na literatura cosmológica e médica. Notemos que em I, 9, Diels-Kranz corrigem o texto de Hipólito introduzindo τὸν δ' ἀέρα κρατεῖν τοῦ παντός,[45] intercalação que se baseia na versão correspondente de Diógenes Laércio, II, 17, em que *kratein* tem mesmo o sentido de "dominar". Teremos ocasião de retomar essa passagem que concerne diretamente à interpretação de τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, mesmo que não se aceite a correção de Diels-Kranz. No livro seguinte, livro IV, Hipólito emprega ainda o termo *kratos* em um contexto de astronomia. Segundo os astrônomos, "κράτος ἔδωκεν ὁ δημιουργήσας τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ, o criador deu a dominação à revolução do mesmo e do semelhante". Hipólito prossegue então: "Eles dizem que este poder de dominação, κράτος, foi dado à revolução do mesmo,

44. Aristóteles, *Física,* 205 *b*.
45. *F.V.S.*[7], II, pp. 46, I, 10.

Universidade Federal do Paraná
Biblioteca Central

não somente porque ela envolve a do outro, isto é, os planetas, mas porque ela possui um tal *krátos*, isto é, uma tal *dýnamis*, que faz também girar juntamente com ela o que lhe está oposto, arrastando com sua força, τῇ οἰκείᾳ ἰσχύϊ, os planetas do poente ao oriente, bem como do oriente ao poente".[46]

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

Vejamos agora a passagem controvertida e situemo-la em seu contexto. Vimos como Hipólito apresentava a doutrina de Tales: tudo é produzido pela água, reunindo-se e dividindo-se: e tudo é "levado" pela água, e daí, em particular, os abalos da terra. Aristóteles exprimia a mesma idéia com mais precisão, dizendo que, segundo Tales, ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι [τὴν γῆν] ou ainda: διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι, μένουσαν ὥσπερ ξύλον; e Simplício ἐφ' ὑδατος ὀχεῖσθαι τὴν γῆν ὥσπερ ξύλον.[47]

O ponto de vista de Anaxímenes, para quem o ar (não limitado e envolvendo todo o cosmo) tomou o lugar da água enquanto primeiro elemento, é transmitido por Hipólito da seguinte maneira: " τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην, ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα πάντα πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος, a terra é achatada, levada pelo ar; o mesmo acontéce com o sol, a lua e os outros astros; pois todos os seres de fogo são levados pelo ar por causa de sua largura".[48]

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

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

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

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

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

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

49. *Refutação*, I, 8, *F.V.S.*[7], II, pp. 16, 9-11.

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

Mas, deixemos agora Hipólito, para ver em que termos acha-se formulado entre os pré-socráticos e na literatura do século v o problema das relações da terra com o ar ambiente. Segundo Diógenes Laércio, Arquelau estimava que a água, amolecida pelo calor, condensando-se para baixo sob a ação do fogo, produzia a terra, e escorrendo por toda parte na periferia dava nascimento ao ar. Daí vem a idéia de que a terra ὑπὸ τοῦ ἀέρος κρατεῖται, e que por seu lado o ar ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται, a terra é dominada pelo ar, o ar pelo circuito do fogo.[50] O verbo *kratêin* toma aqui o significado de "conter" tanto quanto de suster, mas a idéia essencial permanece sempre a de "segurar, dominar". Com efeito, deve-se comparar a fórmula ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται com o texto de Hipólito em que o *krátos* é precisamente entregue, no universo, *à periphorá* do Mesmo.

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

50. Diógenes Laércio, II, 16,17, *F.V.S.*[7], II, pp. 45, 10-1.
51. Fr. V, *F.V.S.*[7], II, pp. 61, 5-7.
52. Fr. VIII, *F.V.S.*[7], II, pp. 66, 4-5.
53. Fr. III, *F.V.S.*[7], II, pp. 60, 13.

tro, e que recebeu sua disposição, τὴν σύστασιν εἰληφυῖαν, segundo o circuito do calor e o congelamento pelo frio (isto é, definitivamente, o ar).[54] De fato, um outro testemunho nos confirma que, para Diógenes de Apolônia, a terra é mesmo "suportada" pelo ar, ὑπὸ ἀέρος φέρεσθαι τὴν γῆν.[55]

O eco dessas doutrinas encontra-se nos textos literários que, precisamente por não serem técnicos, informam-nos melhor que os outros sobre as implicações que podia ter o vocabulário dos filósofos para o grande público. Em *As nuvens,* Aristófanes evoca, para ridicularizá-las, as teorias do tipo das de Diógenes e, através delas, as de Anaxímenes: "Ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμετρητ' Ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον, ó Senhor soberano, Ar infinito, que seguras a terra suspensa no ar".[56] O verbo *échein* aqui é equivalente a *kratêin* no sentido em que se diz de uma divindade que ela "possui" um território, que Zeus *échei* o Olimpo. Ἔχειν τὴν γῆν μετέωρον, quer dizer "segurar a terra suspensa", mas do modo como pode fazê-lo uma força invocada na qualidade de δέσποτ' ἄναξ.

Em *As troianas,* Hécuba dirige uma oração aos deuses cujo aspecto inabitual não deixa de desconcertar Menelau, pouco acostumado com os debates filosóficos:

Ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν,
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε.[57]

Em que consiste essa divindade misteriosa que se pode denominar tanto Zeus quanto *Anánke ou Nôus?* Senhora do universo, é a própria Força do ar que serve ao mesmo tempo de suporte a *Gâia* e reina acima dela, isto é, a sustém, mas também envolve-a de todos os lados e a domina.

Se passarmos das peças de teatro aos escritos médicos, chegaremos a constatações análogas. Lemos no *Perì physón* que a terra é uma sede do ar e que o ar é o suporte da terra:

54. Diógenes Laércio, IX, 57, *F.V.S.*[7], II, pp. 52, 6.
55. Escólio *in* Basil. Marc. 58, *F.V.S.*[7], II, pp. 54,9.
56. *As nuvens,* 264.
57. Eurípides, *As troianas,* 884 e ss.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

ἀλλὰ μὴν καὶ ἡ γῆ τούτου [ἀέρος] βαθρόν, οὗτός τε γῆς ὄχημα. Em que parágrafo essa observação, idêntica à de Eurípides, encontra seu lugar? Na passagem destinada a demonstrar que o ar é a origem de tudo, que ele comanda tudo, que ele é o maior e o mais poderoso de todos os seres, ainda que invisível, οὗτος δὲ μέγιστος ἐν τοῖσι πᾶσι πάντων δυνάστης ἐστίν.[58]

Mas todos os filósofos não admitiam que o ar, sustentando e envolvendo a terra, retém-na assim em seu poder. A título de contraprova, examinemos, pois, como eles formulavam seu ponto de vista. Segundo Hipólito, Xenófanes sustenta que "τὴν δὲ γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ μήτε ὑπ' ἀέρος, μήτε ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ περιέχεσθαι, a terra é ilimitada e não está envolvida nem pelo ar nem pelo céu".[59] Um outro fragmento acentua o sentido da fórmula de Hipólito, "γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται; da terra, é o limite superior que nós vemos aos nossos pés, em contato com o ar; mas sua parte inferior estende-se ao infinito".[60] Se, na verdade, a terra está mesmo em contato com o ar, que forma assim seu limite, é apenas em sua parte superior; na parte de baixo, o que permanece invisível e explica a estabilidade da terra é o fato de ela estender-se ao infinito. Ela não é pois limitada realmente pelo ar, que não a cerca nem a envolve. Porque ela é *ápeiron* por suas raízes, a terra só deve sua estabilidade a si mesma. Não depende do *krátos* nem da força do ar. A posição de Xenófanes é, pois, diretamente oposta à de Arquelau que Diógenes Laércio relatava nestes termos: ἡ μὲν [γῆ] ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁ δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται.[61]

Essa comparação dos textos faz ressaltar melhor a originalidade do ponto de vista de Anaximandro. Ao contrário de Xenófanes, rejeita a antiga crença hesiódica em uma terra que encarnaria a força de estabilidade, porque suas raízes estendem-se para baixo *es ápeiron,* o ar solta-se exclusivamente aci-

58. *Peri physón,* III, 29-31. Cf. também a conclusão do parágrafo: "Como pois o ar no todo é pleno de força, isto acaba de ser dito".

59. Hipólito, *Refutação,* I, 14, *F.V.S.*[7], I, pp. 122, 36.

60. Fr. B 28, *F.V.S.*[7], I, pp. 135, 16-7.

61. Diógenes Laércio, II, 17, *F.V.S.*[7], II, pp. 45, 10.

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

62. Como observa justamente Michael C. Stokes, o que «cerca» a terra em Anaximandro não é o *ápeiron,* mas o ar; e o ar, tanto como um outro elemento particular, não Possui o *krâtos* sobre o universo nem domina os outros elementos. O *ápeiron* não envolve diretamente a terra com a qual não está em proximidade imediata. O *ápeiron* envolve o cosmo em seu conjunto, enquanto totalidade dos diversos elementos: «(The Unlimited) does not surround the earth in close proximity to it, but surrounds the whole universe — and the other universes if there are any. It is outside our cosmos, and does not persist as an entity within it (...). So though the Unlimited probably persists after the process of cosmogony is over, it does not do so within the world, and does not surround earth like Air in the cosmology of Anaximenes». Michael C. Stokes, «Hesiodic and milesian cosmogonies II», *Phronesis,* VIII, 1962, pp. 30-1.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

63. Aristóteles, *Meteorologica*, 340 *a* 16; cf. Ch. H. Kahn, *op. cit.*, p. 187.
64. Aristóteles, *Física*, 204 *b*, 13-9.
65. *Ibidem*, 204 *b*, 24-9.

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

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

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

66. Encontrar-se-ão os textos reunidos em Ch. H. Kahn, *op. cit.*, p. 36, e discutidos na p. 44 da mesma obra.

67. Aristóteles, *Física*, 205 a, 27.

68. Aristóteles, *Acerca da geração* e *da destruição*, 332 *a*, 19-25.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

69. Platão, *Fedão,* 108 *a* — 109 *a.*
70. Hipólito, *Refutação,* I, 9.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

Espaço e organização política na Grécia antiga

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

1. Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien,* 1 vol. *in* 8º de 163 páginas, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

---

2. G. Glotz, *Histoire grecque*, I^4, Paris, 1948, p. 469.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

12. Heródoto, I, 170.

13. Heródoto, IV, 161. Como o observam os autores, o próprio Aristóteles faz a ligação entre as reformas de Clístenes e o estabelecimento da democracia em Cirene, *Político*, VII, 1319 *b* 18-22; *Clisthène l'Athénien*, p. 67.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

15. E. Lapalus, *Le fronton sculpté en Grèce*, Paris, 1947, p. 145; *Clisthène l'Athénien*, p. 88.

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

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

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

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19. Aristóteles, *Política,* 1261 *a* 18 e 24.
20. *Ibidem,* 1261 *b* 1-5.
21. *Ibidem,* 1263 *b* 35-7.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22. Platão, *Leis,* 745 *b-c.*

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

4

O trabalho e o pensamento técnico

Prometeu e a função técnica[1]

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

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

1. *Journal de Psychologie,* 1952, pp. 419-29.
2. Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée,* Paris, 1951.

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

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

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

---

3. O rei argivo Foroneu aparece como o único herói relacionado com a técnica do fogo (Pausânias, II, 19,5).

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

5. *Ibidem*, pp. 13 e 14.

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

6. G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, 1924, cap. IV.
7. Hesíodo, *Teogonia, 567; Trabalhos, 52.*

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

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

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

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

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

Universidade Federal do Paraí
Biblioteca Central

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

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

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

9. Hesíodo, *Trabalhos*, 11 *a* 17.

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

como um demônio que rouba um alimento de imortalidade.[11] Ainda como Loqui, ele é um deus inteligente, mas até em sua forma de inteligência marca-se sua posição a Zeus. Em Hesíodo, Zeus não representa somente o Poder e a Força (simbolizados pela presença de *Krátos* e de *Bía* ao seu lado), mas também, por seus casamentos com *Mêtis* e *Thémis,* a ordem e a justiça. A inteligência de Prometeu parece feita, pelo contrário, de cálculo e de astúcia, de "pensamentos fraudulentos". Sua previdência prepara freqüentemente um engano. Aliás, sua astúcia provoca catástrofes que se voltam por fim contra ele; a tal ponto que ele aparece por vezes como imprudente e irrefletido.[12] Contradições psicológicas que, mais do que por uma dualidade de origem, explicam-se talvez pelos sentimentos confusos de temor e de menosprezo ao mesmo tempo que parecem ter suscitado essas corporações de metalúrgicos, cujo *status,* práticas, segredos também colocavam à margem do grupo social.

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

11. Cf. Dumézil, *op. cit.,* p. 94.

12. Nesse sentido, Prometeu, *o Previdente,* e seu irmão gêmeo, Epimeteu, o *Irrefletido,* aparecem como as duas faces de um personagem único.

13. Ésquilo, *Prometeu acorrentado,* 228 e ss.

14. Platão, *Protágoras,* 230 *d* e ss.

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

15. *Ibidem*, 324 *c*.

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

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

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

16. Cf. p. 267, n. 10.

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

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

17. Platão, *República,* 428 *a* e ss.

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

nhos,[19] ao mesmo mito de Prometeu na versão que nos oferece Ésquilo.

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

19. Tem-se notado a orientação para as pesquisas técnicas entre os filósofos jônicos, em toda uma corrente da medicina grega, num contemporâneo de Platão como Árquitas. Cf. P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*², Paris, 1949, pp. XX e XXI. A importância do técnico exprime-se igualmente na religião: pela sacralização das técnicas; pelos mitos que, relacionando a origem das técnicas aos deuses ou aos heróis, valorizam o fato da invenção.

20. Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, 506.

21. *Ibidem*, 447 e ss.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Trabalho e natureza na Grécia antiga[1]

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

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

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

2. Cf. P. M. Schuhl, *Machinisme etphtiosophie,* Paris, 1947, pp. I-22; A. Aymard, "Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque", *Revue d'histoire de la Philosophie et d'histoire Générale de la Civilisation,* 1943, pp. 124-46; "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie,* 1948, pp. 29-45; A. Koyré, "Les Philosophes et la machine", *Critique,* 1948, pp. 324-33 e 610-29; "Du monde de l''à peu près' à l'univers de la précision", *ibidem,* 1948, pp. 806-23 (estudo retomado em *Études d'histoire de la pensée philosophique,* Paris, 1961, pp. 279-329).

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

como πόνος aplica-se a todas as atividades que exigem um esforço penoso, não somente em relação às tarefas que produzem valores socialmente úteis. No mito de Héracles, o herói deve escolher entre uma vida de prazer e de moleza e uma vida dedicada ao πόνος; Héracles não é um trabalhador. O verbo ἐργάζεσθαι parece ser usado especialmente em relação a dois setores da vida econômica: a atividade agrícola, os trabalhos dos campos, τὰ ἔργα ε, em outro pólo, a atividade financeira: ἐργασία χρημάτων, o lucro do capital. Mas ele aplica-se também, com um significado preciso, à atividade concebida em sua forma mais geral: o ἔργον, para cada coisa ou cada ser, é o produto de sua virtude própria, de sua ἀρετή. Os termos da raiz indo-européia *tek-* orientam-nos em uma outra direção: desta vez, trata-se de uma produção como a do artesão, de uma operação da ordem de ποιεῖν, da fabricação técnica, opondo-se ao πράττειν, atividade natural cujo fim não é produzir um objeto exterior, estranho ao ato produtivo, mas desempenhar uma atividade por si mesma, sem outro objetivo senão seu exercício e seu cumprimento.[4] Assim, a palavra ἔργον, a despeito dos dois empregos que mencionamos, pode servir para marcar o contraste entre o "cumprimento" da πρᾶξις e o produto do trabalho *poiético,* de fabricação artesanal. Um texto sugestivo nesse sentido encontra-se no *Cármides* de Platão.[5] Crítias expõe, sem dúvida, segundo o sofista Pródico,[6] a diferença entre agir e fabricar: πράττειν e ποιεῖν. Ora, o tipo de ação que designa o termo ἐργάζεσθαι liga-se ao domínio do πράττειν; opõe-se ao ποιεῖν, do mesmo modo que o ἔργον contrasta com o ποίημα. O fato de os artesãos serem denominados demiurgos, δημιουργοί, contradiz essas observações, pois o termo, em Homero e Hesíodo, não qualifica na origem o artesão enquanto tal, como "operá-

4. Cf. Aristóteles, *Política,* VII, 1325 *b 15* e ss.: a ação — βίος πρακτικός — não implica um objeto exterior; *cf. Ética a Nicômaco,* Z4, 1140 *a:* τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη . ἔστι γὰρ αὐτὴ εὐπραξία τέλος (com efeito, a produção tem um fim diferente de si mesma, enquanto a ação não tem, pois é a própria ação quando tem êxito que constitui o fim). E *Metafísica* q, 6, 1048 *b* 18 e ss. *8,* 1050 *a* 23 e ss.

5. 163 *b d.*

6. Cf. E. Dupréel, *Les sophistes,* Neuchatel, 1948, p. 133.

rio" ou "produtor", mas define todas as atividades que se exercem fora do quadro do οἶκος, em favor de um público, δῆμος: os artesãos — carpinteiros e ferreiros —, os aedos, mas não menos que estes os adivinhos ou os arautos, que não "produzem" nada.[7]

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

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

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

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

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

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

9. Na representação figurada, Pandora e seu duplo Anesidora, "que faz os dons surgirem", aparecem como divindades da terra e da fecundidade.

10. A aproximação entre *Teogonia,* 595, e *Trabalhos,* 305; é significativa; cf. igualmente *Trabalhos,* 704: a mulher é δειπνολόχης, sempre à espreita do festim, e também do prazer. Ela consome as riquezas de seu marido e seu vigor sexual.

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

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

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

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

14. *Trabalhos*, 780 e ss.
15. *Ibidem*, 826-8.

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

16. *Trabalhos,* 309.

17. *Ibidem,* 493.

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

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

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

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

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

22. *Econômico*, I, 21.

23. IV, 2.

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

25. IV, 24.

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

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

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

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

29. XV, 11.

30. XIX, 17.

31. XIX, 18.

32. XX, 2.

33. XX, 4.

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

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

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

34. XX, 14.
35. V, 19.
36. V, 20.
37. V, 12; cf. também XX, 14: a terra trata bem quem a cuida bem. E *Ciropédia*, VIII, 3,38: a terra respeita a justiça mais do que tudo; ela restitui grande e justamente a semente que recebeu. A mesma idéia, sob uma forma irônica, em Menandro, fr. 92A, 35 e 96, Edmonds: "Ninguém cultiva uma terra mais piedosa — ἀγρὸν εὐσεβέστερον. Se eu semeio nela a cevada, na sua justiça ela me devolve tudo quanto semeei". Nos *Oeconomica*, o Pseudo-Aristóteles observa que, de todas as ocupações, a agricultura ocupa o Primeiro lugar na ordem da "justiça" (I, 1343 *a* 30).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46. Louis Gernet, que chamou nossa atenção para a figura de Margite e para sua importância em uma determinada representação da atividade técnica, sugere compará-la ao deus celta Lug. Encontrar-se-á uma concepção exatamente inversa em dois textos do *Êxodo* citados por P.-M. Schuhl, "Labeur et contemplation", *Efforts et réalisations*, dezembro de 1952. Deus inspirou Betsabel com uma arte "universal"; ele saberá executar todo tipo de trabalho, toda espécie de obra artística (Êxodo, XXXI, 1, 11, e XXXV, 30 e ss.). A habilidade técnica recobre aqui o conjunto das profissões de artesãos.

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

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

49. Segundo Calímaco, *Hino a Delos*, IV, 31, *os Telchínoi* teriam fabricado o tridente de Posidão. *Telchínoi* e *Dáctyloi* são os primeiros fabricantes de metais.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

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

54. Platão, *Protágoras*, 320 e ss.

55. *Ibidem*, 324 *c d*.

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

56. *República,* 369 *b* e ss.

57. *Ibidem,* 371 *b.*

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

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

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

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

61. *Política*, II, 1261 *a* 35.
62. VII, 1329 *a* 35.
63. III, 1280 *b* 20 e ss.
64. Protágoras, 324 *e*-325 *a*.

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

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

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

66. *Odisséia,* XIV, 228.

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

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

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

68. *Ciropédia,* VIII, 2.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

74. Antifão, *Sofista*, I, 2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

82. Platão, *República*, 601 *d*. Acerca das Idéias dos objetos fabricados, cf. V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940, pp. 69 e ss., e W. Ross, *Platos theory of ideas*, PP. 170 e ss.

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

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

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

---

83. *Política*, III, 1282 *a* 17 e ss.
84. Cf. especialmente: *Política*, VII, 1328 *a* 27-33.
85. *Ibidem*, III, 1277 b 28-30.
86. *República*, 601 *c* e ss.
87. *Política*, I, 1254 *a*.
88. A história social do trabalho confirma que este sistema de pensamento traduz claramente a forma de organização da *pólis*. A posição dos escravos nas atividades artesanais vai aumentando: para participar da vida

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

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

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

---

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Aspectos psicológicos do trabalho na Grécia antiga[1]

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

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

1. *La pensée,* 66 (1956), pp. 80-4.
2. Cf. o artigo de I. Meyerson «Travail, fonction psychologique», *Journal de Psychologie,* 1955, pp. 3-17.

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

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

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

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

4. Cf. pp. 279 e ss.

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

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

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

6. Cf. p. 286.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12. Cf. p. 198.

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

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

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

tre as mãos do usuário, o artesão representa o papel de um instrumento destinado a satisfazer suas diferentes necessidades. E Aristóteles, definindo os ὄργανα, os instrumentos que "produzem" um objeto, pode citar lado a lado os utensílios e os artesãos.[16]

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

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

---

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

16. *Política*, I, 1254 *a*.

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

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

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

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

18. Aristóteles, *Metafísica*, 1050 *a* 30-5.

Observações sobre as formas e os limites do pensamento técnico entre os gregos[1]

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

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

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

3. Os laços mágicos que aprisionam Ares e Afrodite são os δεσμοὶ τεχνήεντες πολύφρονος Ἡφαίστοιο · o Velho do mar, em suas metamorfoses, utiliza os recursos de uma δολίης τέχνης (*Odisséia,* VIII, 296, e IV, 455).

ro, a ciência dos filtros e os encantamentos da magia.[4] De resto, a categoria social dos *demiourgói* abrange, além dos profissionais do metal e da madeira, as confrarias de adivinhos, de arautos, de curandeiros, de aedos.

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

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

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

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

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

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

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

7. A. Espinas, *Les origines de la technologie*, Paris, 1897. Acerca da passagem, na Grécia, da técnica inconsciente à tecnologia, cf. especialmente pp. 6-7, e a n. 1 da p. 7.

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

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

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

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

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

10. Técnica do *órganon:* A. Espinas, *op. cit.,* pp. 75-156; era do utensílio: P.-M. Schuhl, *op. cit.,* p. VIII; eteotécnica: Lewis Munford, *Technics and civilisation,* Nova York, 1946; técnicas de adaptação do homem às coisas: A. Koyré, "Du monde de l''à-peu-prés' à l'univers de la précision", *Critique,* 1948, p. 61 1.

11. *Ilíada,* XVIII, 373 e ss., e 417 e ss.; *Odisséia,* VIII, 555-63.

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

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

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

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

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

14. Heródoto, III, 60. Sobre o aqueduto de Samos, cf. *A history of technology*, vol. II, pp. 667-8, e A. Reymond, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*², Paris, 1955, p. 186.

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

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

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

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

17. Herão, *Baroulkos*, IV. O autor recorda um certo número de regras de método: uma proposição não pode contradizer outra anteriormente demonstrada; a pesquisa deve partir do que é evidente, e cuja causa é evidente; quem quiser progredir na descoberta das causas deve partir de um ou vários princípios físicos e referir-lhes todas as questões que se apresentam.

18. *O Baroulkos,* de Herão, oferece informações perfeitamente claras e precisas, de uma engenhosidade técnica notável, sobre a maneira de amarrar os blocos de pedra a fim de serem levantados pelos guindastes e sobre as condições de segurança para evitar acidentes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

25. ἐν οἷς τά τε ἐλάττονα κρατεῖ τῶν μειζόνων (*Mecânica,* 847 *a* 22).

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

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

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

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

27. Καὶ τοῦτο εὐλόγως συμβέβηκεν. ἐκ μὲν γὰρ θαυμασιωτέρου συμβαίνειν τι θαυμαστὸν οὐδὲν ἄτοπον, θαυμασιώτατον δὲ τὸ τἀναντία γίνεσθαι μετ' ἀλλήλων.

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

---

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

Biblioteca Central

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

45. Cf. Tucídides, I, 5, 3 e 4.

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

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

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

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

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

48. Cf. Górgias, *Elogio de Helena,* 32 e ss.
49. Cf. pp. 213 e ss.
50. Platão, *República,* 601 c; Aristóteles, *Política,* 1282 *a* 17.

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

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

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

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

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

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

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

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

5
Do duplo à imagem

Figuração do invisível e categoria psicológica do "duplo": o *kolossós*[1]

Gostaria de mostrar, com base em um exemplo, como os gregos puderam traduzir na forma visível certas forças do além que pertencem ao domínio do invisível.

A natureza dessas forças sagradas aparece estreitamente ligada ao seu modo de representação. No simbolismo religioso, bem como em toda espécie de simbolismo, é mediante as formas — e por estas formas — que o pensamento constrói seus objetos.

O exemplo escolhido é o do *kolossós*. Na origem, esta palavra não se refere à estatura. Não designa, como o fará mais tarde por razões acidentais, as efígies de dimensão gigantesca, "colossal". No vocabulário grego da estátua, muito diferente e flutuante, como E. Benveniste o mostrou,[2] o termo *kolossós,* do gênero animado e de origem pré-helênica, liga-se a uma raiz

1. Texto apresentado no Colóquio sobre "Le signe et les systèmes de signes", organizado pelo Centre de recherches de psychologie comparative, Royaumont, 12-15 de abril de 1962.

2. E. Benveniste, "Les sens du mot κολοσσός et les noms grecs de la statue", *Revue de Philologie,* 1932, pp. 118-35; cf. também P. Chantraine, "Grec κολοσσός", *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie Orientale,* 1930, pp. 449-55.

kol-, que se pode aproximar de certos nomes de lugares da Ásia Menor *(Kolossái, Kolophón, Koloura)* e que retém a idéia de alguma coisa ereta, erguida.[3]

Por isso, o *kolossós* parece poder distinguir-se de outros ídolos arcaicos — o *brétas,* o *xóanon* —, cujo aspecto é, em muitos pontos, semelhante (forma enluvada, pernas e braços soldados ao corpo). Mas, o *brétas* e o *xóanon* são quase sempre móveis. Levados em passeio, em procissão, e mesmo segurados diretamente nos braços do sacerdote ou da sacerdotisa, são ídolos que se poderiam dizer "portáteis".[4] Ao contrário, a fixação, a imobilidade definem, no princípio, o *kolossós.*[5] Podemos representá-lo sob duas formas: estátua-pilastra ou estátua-menir, feita de uma pedra erguida, de uma laje plantada no chão, às vezes mesmo enterrada.

Uma série de documentos arqueológicos, esclarecidos por alguns textos que nos foram conservados, concernentes aos *kolossói,* permite definir a função e os valores simbólicos desses ídolos.

Em Midea (atual Dendra), em um cenotáfio do século XIII a.C., foram descobertos, em lugar de esqueletos, dois blocos de pedra deitados no chão, um maior do que o outro, grosseiramente talhados em forma de lajes quadrangulares que se afinam no alto para marcar o pescoço e a cabeça de personagens humanos (um homem e uma mulher).[6] Enterrado na tumba

3. Cf. Georges Roux, "Qu'est-ce qu'un κολοσσός?", *Revue des Études Anciennes,* 1960, pp. 5-40.

4. O *xóanon* de Ártemis Orthia, em Esparta, é segurado pelas mãos da sacerdotisa durante a cerimônia de flagelação dos jovens; o ídolo é pequeno e leve (Pausânias, III, 16, 10-1). O *xóanon* de Tétis, transportado por sua sacerdotisa, Cleo, em segredo, de Messênia até Esparta, não devia ser maior nem mais pesado (Pausânias, III, 14, 4). A mesma observação vale com relação ao *brétas* de Hera, em Samos, de quem se mimava a cada ano, o furto, por rapto, e o sucessivo achado em uma moita de vime, perto da margem de um rio (Ateneu, XV, 672 e ss.).

5. Cf. Georges Rotix, *loc. cit.,* e S. Broc, "L'Hermès d'Hiéron à Delphes et le nom de l'Hermès en grec", *Revue des Études Grecques,* 1963, pp. 39-51.

6. A. W. Persson, *The royal tombs at Dendra near Midea,* Lund, 193 I, pp. 73-108; M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion and its survival in greek religion,* Lund, 1950, pp. 600 e segs.; cf. sobretudo Ch. Picard, "Le

vazia, ao lado de objetos pertencentes ao morto, o *kolossós* figura aqui como substituto do cadáver ausente. Está no lugar do defunto.

Essa prática de substituição corresponde a crenças que conhecemos bem. Quando um homem, que partiu para longe, parece ter desaparecido para sempre, ou quando morreu sem que se tenha podido trazer seu cadáver e nem lhe prestar os ritos funerários, o defunto — ou melhor, o seu "duplo", a sua *psyché* — fica errando sem fim entre o mundo dos vivos e o dos mortos: não pertence mais ao primeiro; não foi ainda relegado ao segundo.[7] Por isso, o seu espectro encobre uma perigosa força que se manifesta por crueldades em relação aos vivos.

Substituído ao cadáver no fundo da tumba, o *kolossós* não visa reproduzir os traços do defunto, dar a ilusão da sua aparência física. Não é a imagem do morto que ele encarna e fixa na pedra, é a sua vida no além, esta vida que se opõe à dos vivos, como o mundo da noite ao mundo da luz. O *kolossós* não é uma imagem: é um "duplo", como o próprio morto é um duplo do vivo.

Todavia, o *kolossós* não é sempre relegado à noite do sepulcro. A pedra nua pode também erguer-se para a luz acima da tumba vazia, em um lugar afastado e deserto que a sua selvageria consagra às forças infernais. É assim em Flionte, sobre o cenotáfio de Aras e de seus filhos; é assim em Lebadéia, onde, em um bosque que nenhuma mão humana jamais havia tocado, uma laje, sem inscrição nem figura, erguia-se sobre a fossa de Agamedes; na abertura do *bóthros*, Trofônio havia desaparecido, engolido nas profundezas da terra. Aí se celebravam ritos de evocação do morto. Derramavam-se sobre a estela as libações prescritas, fazendo-se escorrer o sangue de um carneiro negro: depois, por três vezes os assistentes chamavam o

---

cénotaphe de Midéa et les colosses de Ménélas", *Revue de Philologie*, 1933, pp. 343-54, e *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, pp. 269 e ss., e 291. Estátuas-menires semelhantes às de Midea foram encontradas em Tera, em uma tumba, e em Atchana, perto de uma porta da cidade.

7. Cf. *Ilíada*, XXIII, 70 e ss.

morto por seu nome, com os olhos fixos na pedra onde acreditavam que ele reapareceria.[8]

A mesma pedra quadrada que, em Midea, servia para isolar o morto dos vivos, relegando-o para sempre em sua morada subterrânea, pode, então, permitir estabelecer o contato com ele, quando ela é erigida na superfície do solo. Por meio do *kolossós,* o morto sobe à luz do dia e manifesta aos olhos dos vivos a sua presença. Presença insólita e ambígua que é também o sinal de uma ausência. Aparecendo na pedra, o morto revela-se ao mesmo tempo como não sendo deste mundo.

Em Selinonte, todo um terreno, fora dos muros, era consagrado às forças do além.[9] No interior de um recinto, adossado ao peribolo de *Zéus Meilíchios,* Zeus Infernal,[10] um grande número de cipas grosseiramente talhadas com rosto humano, macho e fêmeo, eram fincadas na terra. Acerca desses *kolossói* que os selinontinos enraizavam no campo dos mortos, e onde depositavam também, com as refeições delicadas aos mortos, as *tabulae defixionum* confiadas às divindades subterrâneas, duas inscrições encontradas em Cirene dão-nos os esclarecimentos necessários.

---

8. Cf. P. Guillon, "La stèle d'Agamédès", *Revue de Philologie,* 1936, pp. 209-35. De maneira mais geral, acerca das relações entre a estela funerária e o *kolossós,* cf. E. Van Hall, *Over den Oorsprong van de Grieksche Grafstele,* Amsterdã, 1942. Acerca do valor ritual da ἐπίκλησις, o apelo tríplice do morto pelo seu nome, quando se trata de um defunto do qual não se tem o cadáver, E. Rohde escreve: "A alma dos que caíram em terra estranha deve ser invocada; se o apelo é feito de acordo com os ritos, ele constrange a alma a segui-lo em sua pátria onde o espera uma tumba vazia... *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité,* tradução francesa de Auguste Reymond, Paris, 1952, pp. 54-5.

9. Cf. Ch. Picard, "Le rituel des supliants trouvé à Cyrène et le champ des 'colossoi' à Selinonte", *Revue Archéologique,* 11, 1936, pp. 206-7.

10. Em Lebadéia, foram descobertas dedicatórias a Zeus *Meilíchios* inscritas nas hermas de cones onfalóides na parte superior; podem ser aproximadas das cipas de Selinonte. O Zeus *Meilíchios* de Sicione era figurado por uma pedra bruta, em forma de pirâmide (Pausânias, II, 9, 6). Acerca do simbolismo de Zeus *Meilíchios,* cf. Ch. Picard, "Sanctuaires et symboles de Zeus Meilíchios", *Revue de l'Histoire des Religions,* 1943, pp. 97-127.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

A primeira é o texto da lei sagrada sobre a acolhida dos suplicantes vindos do estrangeiro.[11] Se a pessoa, pela qual intercede o suplicante, morreu em seu país ou em outro lugar, e se o chefe de família, que acolhe em sua casa o suplicante, a fim de lhe conceder doravante a sua proteção, conhece o nome do mandatário, ele o invoca pelo seu nome por três dias consecutivos. Se não conhece a identidade do mandatário, pronuncia a fórmula: "Humano, que tu sejas homem ou mulher". Ele confecciona *kolossói,* um de homem e outro de mulher, em madeira ou em terra. Recebe-os à sua mesa e serve-lhes uma parte de todos os alimentos. Tendo-se assim posto em regra com o defunto anônimo que lhe dirigiu o suplicante, o chefe de família afasta-o de sua casa e o remete para o universo dos mortos: cumprindo o rito de hospitalidade, toma os *kolossói* e as porções de alimento. Leva-os para um bosque inculto, onde planta os *kolossói* no chão.

A segunda inscrição reproduz o texto do juramento que garante as obrigações recíprocas dos colonos que partem para a África, em Cirene, e de seus concidadãos que permanecem na metrópole de Tera.[12] O juramento pratica-se da seguinte maneira: fabricam-se *kolossói,* desta vez, de cera; jogam-se-os no fogo, pronunciando a fórmula: "Que aquele que for infiel a este juramento se liquidifique e desapareça, ele, a sua raça e os seus bens".

Durante os dois rituais, o *kolossós* efetua a passagem entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Mas, conforme o caso, a passagem se faz em um sentido ou em outro: ora os mortos são restituídos ao universo dos vivos; ora os próprios vivos se projetam na morte. Com efeito, no ritual dos suplicantes, trata-se de estabelecer com um morto desconhecido, homem ou mulher, um elo de hospitalidade. Como nos rituais de evocação, a

11. *SEG,* IX, 72: F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques,* supplément, Paris, 1962, n. 115; cf. a tradução e o comentário de Jean Servais, "Les suppliants dans la loi de Cyrène", *Bulletin de Correspondance Hellénique,* 1960, pp. 112-47.

12. *SEG,* IX, 3; cf. F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades,* Paris, 1954, pp. 105 e ss.; Louis Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *L'année sociologique,* 3ª série (1948-49), Paris, 1951, pp. 65-6.

psyché, cedendo ao apelo, repetido por três vezes, volta à luz e se mostra presente no *kolossós* que a fixa no interior da casa. Terminada a refeição comum, afasta-se a presença do morto, enraizando *o kolossós* na terra de um bosque inculto, símbolo do outro mundo. No caso do juramento, trata-se, ao contrário, para os vivos de consagrar-se irrevogavelmente à morte em caso de perjúrio. Por meio dos *kolossói* que os representam sob forma de duplos, são eles mesmos que aqueles que prestam juramento lançam no fogo, é seu ser vital e social que previamente se liquidifica e desaparece no invisível.[13]

Entretanto, tanto em um caso como no outro, o *kolossós,* enquanto duplo, é associado à *psyché. É* uma das formas de que se pode revestir a *psyché,* força do além, quando ela se torna visível aos olhos dos vivos.

Kolossós e *psyché* são, pois, para os gregos, estreitamente aparentados. Entram em uma categoria de fenômenos muito definidos, aos quais se aplica o termo εἴδωλα, e que compreende, ao lado dessa sombra que é a *psyché* e desse ídolo grosseiro que é o *kolossós,* realidades como a imagem do sonho (ὄνειρος), a sombra (σκιά), a aparição sobrenatural (φάσμα).[14] A unidade desses fenômenos, para nós tão disparatados, vem do fato de que, no contexto cultural da Grécia arcaica, são

13. Louis Gernet escreve (p. 66): "...Se pela combustão alguma coisa se cumpre imediatamente, é porque imediatamente também o contratante acha-se *engajado* pelo seu 'duplo'" — O rito das figurinhas de cera queimadas acha-se em um tratado aramaico de vassalagem, que se pode datar de 754 a.C., cf. A. Dupont-Sommer, "Trois stèles araméennes provenant de Sfiré: un traité de vassalité du VIII[e]. siècle avant J.-C.", *Les Annales Archéologiques de Syrie. Revue d'archéologie et d'histoire,* 10, 1960, pp. 21-54. A aproximação dos textos gregos e aramaicos, que se esclarecem uns a outros, é feita por Ch. Picard, "Le rite magique des εἴδωλα de cire brulés, attesté sur trois stèles araméennes de Sfiré", *Revue Archéologique,* 1961, pp. 85-7.

14. Como bem viu T. Zielinski, "De Helenae simulacro", *Eos,* 30, 1927, pp. 54-81. Acerca de outras formas de εἴδωλα, cf. Eugène Monseur, "L'âme pupilline", *Revue de l'Histoire des Religions,* 1905, pp. 1-23; W. Déonna, "L'âme pupilline et quelques monuments figurés", *L'Antiquité classique,* 1957, pp. 59-90; Jean Bayet, "Idéologie et plastique. L'expression des énergies divines dans le monnayage des Grecs", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (École Française de Rome), 1959, pp. 65-106.

Biblioteca Central

apreendidos da mesma maneira pelo espírito e se revestem de um significado análogo. Desse modo, tem-se o direito de falar a seu respeito de uma verdadeira categoria psicológica, a categoria do duplo, que pressupõe uma organização mental diferente da nossa. O duplo é uma coisa bem diferente da imagem. Não é um objeto "natural", mas não é também um produto mental: nem uma imitação de um objeto real, nem uma ilusão do espírito, nem uma criação do pensamento. O duplo é uma realidade exterior ao sujeito, mas que, em sua própria aparência, opõe-se pelo seu caráter insólito aos objetos familiares, ao cenário comum da vida. Move-se em dois planos ao mesmo tempo contrastados: no momento em que se mostra presente, revela-se como não pertencendo a este mundo, mas a um mundo inacessível.

É assim, por exemplo, no caso do εἴδωλον, de Pátroclo, que Aquiles vê erguer-se diante de si, quando adormece, no fim de uma longa noite de lamentação em que, velando sozinho, com a alma invadida pelo πόθος — o desejo nostálgico do ausente —, ele não cessou de ter em memória a lembrança de seu antigo. O εἴδωλον está de pé acima da cabeça de Aquiles deitado, como acontece no caso do sonho, do ὄνειρος; mas, na realidade, é a *psychê* de Pátroclo. O que Aquiles vê em sua frente é o próprio Pátroclo: seu tamanho, seus olhos, sua voz, seu corpo e suas roupas. No entanto, quando ele quer abraçá-lo, o εἴδωλον revela-se intangível: é uma fumaça que desaparece sob a terra, com um pequeno grito, como um morcego.[15] Há, pois, no εἴδωλον um efeito enganador, de decepção, de engodo, ἀπάτη: é a presença do amigo, mas é também a sua ausência irremediável; é Pátroclo em pessoa, mas também um sopro, uma fumaça, uma sombra ou o vôo de um pássaro.[16]

Os documentos arqueológicos e epigráficos que mencionamos esclareceram os aspectos de duplo do *kolossós* e os seus elos com uma realidade como a *psychê*, que o fato de pertencer

15. *Ilíada*, XXIII, 59-107.

16. A *psychê* é denominada às vezes fumaça, *kapnós*, ou sombra, *skiá*, ou sonho, *óneiros*.

ao mesmo tempo ao mundo visível e ao além torna necessariamente ambígua. Um texto do *Agamenon* de Ésquilo confirma que o *kolossós* deve ser situado no contexto psicológico particular à experiência do duplo e que os significados do ídolo-menir, no plano religioso, ligam-se precisamente ao fato de ele ser apreendido pelos gregos sob essa categoria do duplo. O coro canta o palácio de Menelau, desertado por Helena que seguira os traços do seu amante.[17] Jamais a presença dessa mulher pesou tão fortemente sobre a morada como quando ela a abandonou. Pela força do πόθος, da nostalgia amorosa que Menelau sente por quem está longe, o fantasma de Helena não cessa de freqüentar a casa. Ele o faz sob três formas de duplo, às quais o coro se refere vez por vez. De início é o φάσμα que, em lugar da esposa desaparecida, parece reinar doravante no palácio. Em seguida são os *kolossói* — termo que Ch. Picard traduz muito justamente por "figurinhas de substituição", utilizadas pela magia amorosa para evocar o ausente, como o são, nos ritos funerários, para evocar o morto.[18] Enfim, são as figuras de sonho (ὀνειρόφαντοι) que surgem durante o sono. Todos esses duplos, substitutos para Menelau de sua esposa, não têm outro efeito senão o de lhe tornar mais sensível e mais insuportável o vazio de sua ausência. Falta-lhes o que faz de Helena uma verdadeira mulher: a *cháris,* o esplendor, o irradiamento da vida. Fantasma, *kolossós* ou sonho noturno, os εἴδωλα de

17. Ésquilo, *Agamenon,* 410-26.

18. Ch. Picard, "Le cénotaphe de Midéa et les colosses de Ménélas", *Revue de Philologie,* 1933, pp. 343-54. G. Roux, *loc. cit.,* propõe para essa passagem do *Agamenon* uma interpretação diferente que não nos parece levar em conta um contexto em que o tema do duplo volta de maneira quase que obcecante. Seria preciso, de resto, lembrar que, aos olhos dos gregos, a personagem de Helena é naturalmente associada ao tema do "duplo"? Sabe-se que não há uma, mas duas Helenas. A que Páris havia levado, pela qual lutou-se em Tróia, não era a verdadeira Helena, mas o seu fantasma, um εἴδωλον, moldado por Zeus, ou por Hera, ou por Proteu. A verdadeira Helena, conforme Estesícoro, havia sido transportada para o Egito (Platão, *República,* 586 *b; Fedro,* 243 *a*); mas dizia-se também que ela se encontrava na ilha Branca, vivendo eternamente em meio a festins, na morada dos Bem-aventurados; cf. V. Pisani, "Elena e l' εἴδωλον", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica,* 1928, pp. 481 e ss.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Helena trazem ao esposo a decepção de uma presença que sempre se furta e que não se mostra senão para fugir. No duplo da mulher amada, sob a máscara sedutora de Afrodite, é a intangível Perséfone que transparece.[19]

Poder-se-ia comentar o texto de Ésquilo pelos versos que Eurípides, sob forma quase que de pastiche, dedica ao primeiro tema, em *Alceste*. Alceste prepara-se para descer aos infernos. Seu marido Admeto, cuja vida ela resgata ao preço de sua própria morte, jura-lhe que ficará para sempre inconsolável e que não conhecerá mais nenhuma outra mulher. É com Alceste que ele continuará a unir-se cada noite, em sonho. E, também, ele fará dela uma efígie que deitará sobre o leito. Estender-se-á ao seu lado, abraçá-la-á dizendo o nome da amada. Desse modo, poderá acreditar que tem em seus braços a sua mulher presente, embora ausente: καίπερ οὐκ ἔχων ἔχειν.[20]

Nesse comércio singular, a sua alma *(psyché)*, em vez do prazer quente, não experimentará, sem dúvida, senão a fria volúpia *(psychrón)*: o que é a *psyché* senão uma sombra fria?[21]

Os propósitos de Admeto evocam uma lenda que Eurípides conhecia com certeza e que lhe havia inspirado uma outra tragédia: *Protesilau*. Morto em Tróia, em terra distante, sem que o

19. À ausência de Helena, manifestada pela presença no palácio de fantasmas vãos, corresponde a ausência dos guerreiros gregos manifestada, em cada casa enlutada, pela presença, em lugar dos homens que se conheceram em vida, de urnas cheias de cinzas: "Mas, em todas as casas em que guerreiros partiram ao longe, o luto reina, aflitivo a cada uma delas. Um pensamento obcecante fere os corações. Lembram-se do rosto dos que se viram partir; mas, em vez de homens, são urnas, cinzas que entram em cada casa" (*Agamenon*, 429-35).

20. Eurípides, *Alceste*, 342 e ss.

21. *Ibidem*, 353-4. Em sua forma romanesca e puramente profana, a história do *éidolon* de Alceste retém talvez a lembrança dos ritos funerários pré-helênicos, como a prática de colocar-se na tumba figurinhas femininas, análogas em sua forma aos *kolossói*, e que representam no além o papel de "concubinas do morto", como no Egito (Heródoto, II, 129-32). Cf. Ch. Picard, "Les 'colossoi' de Dorak (Anatolie du Nord)", *Revue Archéologique*, 1960, pp. 106-8; Édouard Dhorme, "Rituel funéraire assyrien", Revue *d'Archéologie Orientale*, 1941, pp. 57-66; M. Rutten, "Idole ou substitut", Archiv *Orientalni*, 1949, pp. 307-9; Ch. Desroches-Noblecourt, "Concubines du mort et mères de famille au Moyen-Empire", *B.I.F.A.O.*, 1953, pp. 7-47.

seu cadáver tenha sido transportado para a sua pátria, Protesilau deixa uma viúva inconsolável. Na versão de Apolodoro,[22] a esposa, de nome Laodâmia, modela um εἴδωλον, de seu marido, e cada noite tem relação com esse "duplo". Os deuses apiedam-se dela e devolvem, por um momento, a *psychê* de Protesilau para perto de sua mulher viva. Na versão de Higino,[23] a figurinha confeccionada por Laodâmia é de cera. O pai, que descobriu o manejo noturno de sua filha, ordena que se precipite a efígie no fogo. Laodâmia se joga também no fogo para seguir Protesilau no além. Reconhecer-se-á nas duas versões do mito a orientação dupla já constatada nos dois rituais praticados em Cirene, conforme a matéria dos *kolossói*. Mas, de pedra ou de cera, que faça vir à luz do dia a sombra do morto ou que envie para as sombras os que vivem na luz, o *kolossós* realiza sempre, enquanto duplo, a ligação dos vivos com o mundo infernal.

Entretanto, uma dificuldade se apresenta. Como uma pedra, modelada e colocada no local pela mão dos homens, pode revestir-se de um significado de duplo que a aparente aos fenômenos físicos incontroláveis e misteriosos como a figura de sonho ou a aparição sobrenatural? De onde vem a idéia de que uma laje talhada grosseiramente possa, em certas condições, aparecer assim desdobrada, ambígua, com uma face voltada para o invisível? Em que o *kolossós* contrasta tão fortemente com o mundo dos vivos que parece inserir no cenário terrestre em que foi erguido não uma simples pedra, um objeto familiar, mas a própria força da morte no que ela comporta de insólito e de aterrador? A resposta deve ser buscada nas representações religiosas que dão à visão do mundo dos gregos, pelo jogo das correspondências e das oposições que elas estabelecem entre os diversos aspectos do real, seus traços específicos. Como todo signo, o *kolossós* remete a um sistema simbólico geral do qual não se pode separá-lo. É somente no quadro dessa organização mental de conjunto que ele pode aparecer em estreita afinidade com a morte e os mortos.

22. Apolodoro, III, 30.
23. Higino, *Fábulas*, 104.

Universidade Federal do P
Biblioteca Central

Ressaltemos alguns aspectos desse parentesco. Notemos de início que o juramento que atua consagrando os que juram às forças infernais pode fazer-se, na Grécia, pelo simples contato com uma pedra bruta: jura-se "pela pedra".[24] Lembremo-nos também de que é a cabeça da Górgona que Perséfone envia ao encontro dos que pretendem penetrar vivos no reino dos mortos — a Górgona, instrumento de morte mágica, que transforma em pedra os que a contemplam.[25] Que a morte apareça como uma petrificação dos vivos, temos como prova uma série de indícios. Píndaro não emprega a expressão λίθινος θάνατος, a morte de pedra?[26] Sem dúvida, a transformação do corpo vivo, leve, animado e quente em cadáver rígido, mudo e gélido permite apreender essas relações simbólicas. Mas é necessário individuar mais precisamente cada um dos traços que, opondo termo a termo a vida e a morte, definem-nas uma em relação à outra e delimitam respectivamente os seus domínios.

Contrastando com o mundo sonoro das vozes, dos gritos, dos cantos, a morte é, em primeiro lugar, o universo do silêncio. Certas sacerdotisas consagradas aos rituais funerários, em que toda música é proibida, têm o nome de *Silenciosas*.[27] Animar uma estátua, de pedra ou de terra, dar-lhe a vida depois de tê-la modelado — como no caso de Hermes animando Pandora ou estátuas vivas a serviço de Hefesto —, é colocar nela uma *phoné*.[28] Por isso, Teógnis, evocando o momento em que estiver debaixo da terra, sem vida, escreve que será ὥστε λίθος

24. Pausânias, VIII, 15, 2; Aristóteles, *Constituição de Atenas*, VII, I, e LV, 5; cf. Louis Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *cit.*, p. 68.

25. *Odisséia*, XI, 634-5. É uma pedra também que, na confluência dos dois rios infernais, marca a entrada da morada do Hades (*Odisséia, X*, 515).

26. Píndaro, *Píticas*, X, 75. As pedras são chamadas, às vezes, os ossos da terra; Ovídio, *Metamorfoses*, I, 1350; escólio a Apolônio de Rodes, III, 1086. Cf. também Pausânias, IX, 16, 7, e Ferecides, *Fr. hist. gr.*, 182, Müller.

27. O culto das *Semnái* em Atenas devia efetuar-se em silêncio. Era confiado a uma corporação de sacerdotisas, as *Hesychides*, que tiram o nome do fundador do culto, *Hesychos*, o Silencioso; escólio a Sófocles, *Édipo em Colona*, 489; J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1903, pp. 243 e ss. da edição americana, Nova York, 1957.

28. Hesíodo, *Trabalhos*, 79; *Ilíada*, XVIII, 419.

ἄφθογγος, como uma pedra sem voz.[29] Ao contrário, as pedras metálicas que ressoam, quando tocadas, como o bronze, ou as cerâmicas que crepitam no forno durante o cozimento, são consideradas animadas e vivas porque escapam ao silêncio comum das pedras mudas. O frio da pedra também está em relação com a morte. Em oposição ao calor do vivo, a *psychê* evoca o frio, *psychrón*.

Enquanto é dura, seca e rígida, a pedra pode aparecer como uma dessecação do vivo, úmido, flexível e pleno de seiva, enquanto está na flor da idade. Já a velhice, para os gregos, é um dessecar-se: o homem jovem é semelhante a uma planta, plena de suco em seu verdor, mas que seca e murcha com o tempo. Uma glosa de Hesíquio comenta a palavra ἀλίβαντες como os dois termos νεκροί e κολοσσοί: os "dessecados" são os mortos, os *kolossói*.[30] De resto, as *psychái* dos mortos são sedentas. Somente saciando-as com os diversos licores de vida, é possível atraí-las até a luz, restituindo-lhes por um momento, com a lembrança e o pensamento, um vago reflexo de sua antiga vitalidade.

Mas a oposição fundamental é a do visível e a do invisível. A morte, *Hades*, é precisamente o invisível (ἀϊδής), e o que os gregos denominam de "capacete de Hades", a κυνῆ, confere a invisibilidade. Os mortos são cabeças "vestidas de noite". Ora, por uma espécie de reciprocidade entre a faculdade de ver e a propriedade de ser visível — ambas aparentadas à luz do dia —, o desaparecimento do vivo fora do universo luminoso e a sua entrada no mundo da noite podem exprimir-se também pela imagem da sua transformação em um bloco de pedra cego. Ao contrário da pedra preciosa, viva pelo fato de que cintila, reflete a luz ou se deixa penetrar inteiramente por ela,[31] o bloco

29. Teógnis, 568-9.

30. Cf. G. Roux, *loc. cit.*; C. Lawson, "Περὶ ἀλιβάντων", *Classical Review*, 1926, pp. 52-8; G. Pugliese Carratelli, "Ταρχύω", *Archivio glottologico italiano*, XXXIX, 1954, pp. 78-82.

31. Para os gregos, a *chãris* não emana apenas da mulher ou de todo ser humano cuja beleza jovem faz "brilhar" o corpo (especialmente os olhos) com um esplendor que provoca o amor; emana também das bijuterias ciseladas, das jóias trabalhadas e de certos tecidos preciosos: o cintilamento do metal, o reflexo das pedras em águas diversas, a policromia da tecela

de pedra descorado e opaco, o *kolossós* "de olhos vazios" de que fala Ésquilo,[32] pode aparecer como representante do mundo da noite. Entre a *psychê* do morto, bruma invisível, sombra escura, e a pedra, forma visível porém opaca e cega, há uma afinidade que nasce da sua oposição comum ao domínio luminoso da vida, caracterizado pelo binômio ver-ser visto.[33] A pedra e a *psychê* do morto contrastam, assim, com o homem vivo, a primeira pela sua fixidez, a segunda, pela sua mobilidade intangível. O homem vivo se desloca, de pé na superfície do solo, ficando sempre em contato com a terra pela planta dos seus pés. O *kolossós*, fincado na terra, enraizado na profundeza do solo, permanece fixo na imobilidade. A glosa de Hesíquio, que nós citamos, foi por vezes lida substituindo por ἄβαντες,

---

gem, a variedade dos desenhos que figuram, sob forma mais ou menos estilizada, uma decoração vegetal e animal, que evoca muito diretamente as forças da vida, tudo concorre para fazer do trabalho de ourivesaria e do produto da tecelagem uma espécie de concentrado de luz viva de onde irradia a *Chăris*.

32. Ésquilo, *Agamenon*, 418. Ao "vazio dos olhos" de que fala Ésquilo a propósito do *kolossós* de Helena corresponde a fórmula de Calímaco a respeito de Tirésias, que Atena cegou por ter ele visto o que nenhum homem deve ver: "A noite tomou os seus olhos" (*Banho de Palas*, 82). A aproximação é talvez mais estreita ainda: no momento em que a deusa lhe arrebata a vista e a luz do sol, Tirésias "ἑστάκη δ' ἄφθογγος, ἐκόλλασαν γὰρ ἀνῖαι γώνατα, καὶ φωνὰν ἔσχεν ἀμαχανία": ereto, sem olhar, sem voz, sem movimento (com as pernas unidas), Tirésias torna-se uma espécie de *kolossós*, imagem da morte entre os vivos. Ele terá a sua desforra entre os mortos: em meio às sombras inconscientes, ele será o único a conservar os φρένες ε ο νόος, o sentido e o conhecimento particulares aos seres vivos (*Odisséia*, X, 493). Como o *kolossós*, o adivinho pertence ao mesmo tempo ao mundo dos vivos e dos mortos. É essa ambigüidade que traduz a imagem do "vidente cego".

33. Um texto da *Ilíada* ilustra de maneira surpreendente essa dialética do visível e do invisível. Em Áulis, antes da partida, os gregos sacrificam ao pé de um plátano. De repente aparece um terrível presságio: Zeus traz à luz uma serpente que surge debaixo do altar; ela se precipita sobre uma ninhada de pássaros que devora juntamente com a mãe. "Logo depois, o deus, que a havia feito aparecer, retira-a aos olhos (literalmente, torna-se invisível); na verdade, o filho de Crono a havia transformado em pedra" (*Ilíada*, 318-9). Conhecem-se as afinidades que existem entre a serpente, animal ctônio, e o mundo dos mortos, e especialmente com a *psychê*. Transformando-a em pedra, Zeus, que a tinha trazido por um instante à luz, a restitui ao invisível.

que não andam, a palavra ἀλίβαντες: os kolossos são, no sentido próprio, os que não podem afastar as pernas para andar. A *psychê*, por sua vez, desloca-se sem tocar a terra; ela esvoaça sob o solo, perpetuamente móvel e intocável. *Kolossós e psychê* opõem-se então ao andar do homem vivo como as duas posições extremas com relação à condição mediana: enraizamento na terra (*kolossós*) — contato com a superfície do solo (homem vivo) — nenhum contato com a terra (*psychê*); imobilidade total (*kolossós*) — deslocamento progressivo para ocupar sucessivamente uma série de posições na superfície do solo, encontrando-se o mesmo indivíduo a cada momento em um ponto e um só (homem vivo) — presença ubíqua por todo o espaço (*psychê*). Mas, sob esse plano da mobilidade, o elo do *kolossós* e da *psychê* não vem só do fato de que são, como extremos, mais próximos um do outro, sob certos aspectos, do que a posição média representada pelo homem vivo.[34] Os traços antitéticos aparecem, nesse caso, como a expressão do liame de complementaridade que o rito do *kolossós* tem precisamente a função de estabelecer com a *psychê*. Fincando a pedra no chão, quer-se fixar, imobilizar, localizar em um ponto definido da terra essa *psychê* intangível que está, ao mesmo tempo, em toda parte e em nenhum lugar.

A história de Acteão é significativa a esse respeito. Acteão estava morto, sem sepultura, e o seu εἴδωλον, o seu espectro, entregava-se a toda série de crueldades contra a população.

34. Uma comparação, na *Ilíada*, sublinha esse elo entre a mobilidade aérea própria da *psychê* e a fixidez da estela funerária. Os cavalos de Aquiles, animais do mundo infernal, rápidos como o vento, fixam-se de repente, em sinal de luto por Pátroclo, na imagem da morte. "Eles parecem uma estela que permanece imóvel, uma vez erigida sobre a tumba de uma mulher ou de um homem mortos. Assim eles ficam, imóveis, com a cabeça colada ao chão" (*Ilíada*, XVII, 434 e ss.; cf. também XIX, 405). Os cavalos de Aquiles, frutos da união de Zéfiro e da Harpia *Podargé, a Rápida*, pertencem à categoria dos demônios raptores que fazem os vivos desaparecerem sem que deixem traços (cf. E. Rohde, *op. cit.*, pp. 59-60). Esses espíritos do vento, invisíveis e intangíveis, que se deslocam sem tocar a terra, tornam-se, quando se imobilizam e se enraízam em um ponto do solo, imagens da estela, do mesmo modo que a estela é reciprocamente a sua contrapartida imóvel.

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

Consulta-se o oráculo de Delfos e ele ordena que se faça a efígie de Acteão e que se a ligue com correntes de ferro à própria pedra em que se manifestava a presença do fantasma. Os habitantes obedecem: a estátua é erigida e acorrentada. A alma de Acteão, desde então fixada, deixa de perseguir os homens.[35] Vê-se bem, com base nesse exemplo que pertence a uma época em que a figura humana substitui a pedra bruta, qual foi, na origem, o valor operatório do *kolossós:* serve para atrair e fixar um duplo que se encontra em condições anormais; permite restabelecer, entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, relações corretas. O *kolossós* possui essa virtude de fixação porque ele próprio é ritualmente fixado na terra. Ele não é, pois, um simples signo figurativo. A sua função é, a um só tempo, traduzir em uma forma visível a força do morto e efetuar a sua inserção, conforme à ordem, no universo dos vivos. O signo plástico não é separável do rito. Não se reveste de todos os seus significados senão através de processos rituais dos quais é o objeto.[36] O signo é "atuado" pelos homens e ele próprio encerra uma força ativa. Tem uma virtude eficaz. No *kolossós,* a figuração da força do morto emparceira com as manifestações ativas dessa força e com a regulação das suas relações com o homem vivo.

Último ponto enfim: pelo seu caráter de "duplo" e pela sua função de mediador entre dois mundos opostos, o *kolossós* apresenta, enquanto signo, dois aspectos de tensão e como que de oscilação. Nele, ora é o aspecto visível que vem em primeiro plano, ora o aspecto invisível. Sabe-se qual foi o destino do *kolossós*. Os gregos bem depressa esqueceram a afinidade da pedra funerária com os mortos para não conservar nela senão a sua forma visível. Na estela erigida sobre o cenotáfio ou sobre uma tumba, outra coisa não viram a não ser um simples *mnêma,*

35. Pausânias, IX, 38, 5.

36. Esta inseparabilidade do signo plástico e do ato ritual aparece de modo surpreendente no caso dos *kolossói* de Midea. As duas lajes quadrangulares têm, numa de suas faces, toda uma série de copinhos, escavados na pedra para receberem alimento destinado aos mortos, sem dúvida a *panspermía*. Os "ídolos" são também mesas para oferendas.

um signo destinado a reclamar a lembrança de um defunto na memória dos vivos. Mas, por vezes, revela-se uma atitude diferente: quando as libações rituais são derramadas, e a ovelha negra degolada, e que por três vezes os oficiantes chamam o morto pelo seu nome, é verdadeiramente o "duplo" que se vê surgir por cima da tumba.[37] No cenário selvagem em que se erige uma pedra bruta, enraizada no solo, é o aspecto de poder infernal que se manifesta, aos olhos dos vivos, sob a figura do *kolossós*. Talvez toquemos aqui em um problema que ultrapassa muito largamente o caso do *kolossós* e que corresponde a um dos caracteres essenciais do signo religioso. O signo religioso não se apresenta como um simples instrumento de pensamento. Não visa somente evocar no espírito dos homens a força sagrada à qual remete; mas quer sempre também estabelecer com ela uma verdadeira comunicação, inserir realmente a sua presença no universo humano. Mas, procurando assim lançar como que uma ponte através do divino, deve ao mesmo tempo marcar a distância, acusar o incomensurável entre a força sagrada e tudo o que a manifesta, de maneira necessariamente inadequada, aos olhos dos homens. Nesse sentido, o *kolossós é* um bom exemplo da tensão que se encontra no próprio centro do signo religioso e que lhe dá a sua dimensão própria. Pela sua função operatória e eficaz, o *kolossós* tem a ambição de estabelecer, com o além, um contato real, de efetuar a sua presença na terra. No entanto, nessa própria empresa, ele sublinha o que o além da morte comporta para o vivo de inacessível, de misterioso, de fundamentalmente diverso.

37. Assim, por exemplo, a sombra de Dario, evocada ritualmente, aparece aos olhos da rainha e dos persas "por cima do cume que coroa a sua tumba" (Ésquilo, *Os persas*, 659).

Da presentificação do invisível à imitação da aparência[1]

O EXEMPLO GREGO

Para quem quer interrogar-se não somente a respeito das formas de que se revestem as imagens, em tal momento ou em tal país, como também, de modo mais profundo, acerca das funções da imagem enquanto tal e do estatuto social e mental da imagística no contexto de uma dada civilização, o caso grego é sem dúvida privilegiado.

De início, por razões históricas, durante os séculos ditos "obscuros", isto é, *grosso modo,* do século XII ao VIII antes de nossa era, a Grécia, que, como se sabe, ignora a escrita durante esse período, não conhece também a imagística no seu sentido próprio e nem elabora sistemas de representação figurada. Ademais, a mesma palavra *gráphein* significa, ao mesmo tempo, escrever, desenhar, pintar.

Sob a influência de modelos orientais, a constituição do que se pode chamar de um repertório de imagens, uma paleta de figuras e a elaboração de uma linguagem plástica na cerâmi-

1. *Image et signification.* Rencontres de l'École du Louvre, Paris, La Documentation Française, 1983, pp. 25-37.

ca, no relevo, na escultura plena, produzem-se, por volta do século VIII, como que a partir de uma tábula rasa.

Nesse plano, portanto, do mesmo modo que em outros domínios, assistimos a uma espécie de nascimento ou, pelo menos, de renascimento que nos autoriza a falar de um advento da figuração na Grécia.

Paul Demarque poderá observar que essa espécie de redescoberta da imagística pelos gregos opera-se, com relação ao período anterior, num despojamento tão absoluto que assume o valor — eu o cito — "de criação *ex nihilo*".

E há mais. Benveniste, ao examinar o vocabulário grego da estatuária, extenso, difuso e incerto, constata que os helenos não possuíam nenhuma palavra específica para designar a estátua no sentido que damos a esse termo. Ele escreve: "O povo que fixou para o mundo ocidental os cânones e os modelos mais perfeitos da arte plástica teve que tomar emprestado de outros a própria noção de representação figurada".

Avancemos ainda um passo. O simples exame dos termos aos quais os gregos recorreram, durante a sua história, para designar a "estátua" mostra que o que Benveniste denomina "a noção de representação figurada" não é um dado simples, imediato e que seria de qualquer forma definido de uma vez por todas. A noção de representação figurada oferece certa dificuldade; nem unívoca e nem permanente, constitui o que se pode chamar de categoria histórica. É uma construção que se elabora, e que se elabora dificilmente, por vias muito diversas e nas mais diversas civilizações.

Na Grécia existe uma quinzena de expressões que designam "o ídolo divino", nas múltiplas formas de que pôde se revestir: forma anicônica como, por exemplo, uma pedra bruta *(báitylos)*, vigas *(dókana)*, uma pilastra *(kíon)*, *hérma*, uma estela; aspecto teriomórfico ou monstruoso como a górgona, a esfinge, as harpias; figura antropomorfa com a diversidade dos seus tipos, desde o pequeno ídolo arcaico de madeira, mal talhada, com os braços e as pernas soldadas ao corpo, como o *brétas, o xóanon, o palládion*, até os *kôuroi e kórai* arcaicas; e, por fim, a grande estátua de culto, cujos nomes são muito dife-

rentes: ela pode tanto ser chamada de *hêdos* ou *ágalma* quanto de *eikón* e *mímema,* cujo emprego com este sentido preciso não aparece antes do século V a.C. Ora, com exceção dos dois últimos, não há um só de todos esses termos que tenha qualquer relação com a idéia de semelhança, de imitação, de representação figurada no sentido estrito.

Não é suficiente também dizer que o alto arcaísmo grego criou de uma só vez uma linguagem de formas plásticas, mas é preciso acrescentar que ele as desenvolveu seguindo uma via muito original, a partir de ídolos que funcionam como atualizações simbólicas das diferentes modalidades do divino, para resultar na imagem propriamente dita. Isto é, a imagem concebida como um artifício imitativo que reproduz, sob a forma de falso-semblante, a aparência exterior das coisas reais.

Na confluência dos séculos V e IV, a teoria da *mímesis,* da imitação, esboçada em Xenofonte e elaborada de maneira inteiramente sistemática por Platão, marca, na cultura grega, o momento em que se concluiu a versão que conduz da presentificação do invisível à imitação da aparência. A categoria da representação figurada é, então, bem distinguida em seus traços específicos; ao mesmo tempo, ela se encontra vinculada ao grande fato humano da *mímesis* — da imitação que lhe assegura o fundamento.

O símbolo através do qual uma força do além, isto é, um ser fundamentalmente invisível, é atualizada, presentificada neste mundo, transformou-se em uma imagem, produto de uma imitação versada que, pelo seu caráter de técnica erudita e de processo ilusionista, introduz-se desde então na categoria geral do "fictício" — que nós chamamos de arte. A partir daí, a imagem depende do ilusionismo figurativo, tanto mais que não se aparenta ao domínio das realidades religiosas.

O ÍDOLO ARCAICO: O *XÓANON*

Coloca-se nesse caso uma questão. Enquanto a imagem ainda não estiver vinculada com clareza a essa faculdade própria do homem de criar, pela imitação, obras que não possuem outra realidade a não ser a sua semelhança, da qual todo ser é

falso-semblante, qual é o estatuto da imagem? Como funciona? Qual é a sua relação com o que ela própria figura ou evoca?

Nesta exposição, deter-me-ei essencialmente na estatuária e no papel que representa na figuração dos deuses. Dedicarei apenas algumas palavras à figuração dos mortos, em escultura plena, em relevo e nas estelas pintadas ou gravadas.

Figura dos deuses, figura dos mortos.

Trata-se, nos dois casos, de fazer ver forças que dependem do invisível e que não pertencem ao espaço em que vivemos, localizando-as em uma forma precisa e em um lugar bem determinado. Fazer ver o invisível, destinar às entidades do além um lugar em nosso mundo: pode-se dizer que na empresa da figuração existe, de início, essa tentativa paradoxal para inscrever a ausência na presença, inserir o outro, o algures, em nosso universo familiar. Quaisquer que tenham sido os avatares da imagem, esse desafio pode subsistir de modo sempre válido, em grande medida: evocar a ausência na presença, o algures no que está sob os olhos.

Comecemos pelos deuses.

De início uma observação geral. Ao lado do mito em que se contam histórias, em que se narram relatos, ao lado do ritual em que se cumprem seqüências organizadas de atos, todo sistema religioso comporta uma terceira opção: os fatos relativos à figuração. Entretanto, a figura religiosa não visa somente evocar, no espírito do espectador que a olha, a força sagrada à qual remete, quer "represente", em alguns casos, como no da estátua antropomorfa, quer evoque, em outros casos, sob forma simbólica. A sua ambição, mais ampla, é diferente.

Ela pretende estabelecer com a força sagrada, mediante o que a figura de um ou de outro modo, uma verdadeira comunicação, um contato autêntico; a sua ambição é a de tornar presente essa força *hic et nunc,* a fim de colocá-la à disposição dos homens, nas formas requeridas ritualmente.

Mas, pelos fatos de figuração, ao procurar assim lançar como que uma ponte para o divino, o ídolo deve, na sua própria figura, marcar ao mesmo tempo a distância com relação ao mundo humano e acusar a incomensurabilidade entre a força

sagrada e tudo o que a manifesta aos olhos dos mortais, de modo sempre inadequado e incompleto. Estabelecer com o além um contato real, atualizá-lo, presentificá-lo e, a partir daí, participar intimamente do divino — mas, seguindo o mesmo movimento, sublinhar o que esse divino comporta de inacessível, de misterioso, de fundamentalmente diverso e estranho, tal é a tensão necessária que deve instaurar, no quadro do pensamento religioso, toda forma de figuração.

A fim de ilustrar essa perspectiva muito geral, tomarei o exemplo de um certo tipo de ídolo divino no mundo grego.

Várias vezes Pausânias assinala, em tal santuário, a presença de uma forma de ídolo que ele designa pelo nome de *xóanon*. Essa palavra, de origem indo-européia (ao contrário do termo *brétas*, de acepção próxima), liga-se ao verbo ξέω, raspar e alisar, que pertence ao vocabulário do trabalho da madeira. O *xóanon* é um ídolo de madeira, mais ou menos aplainada, com forma denominada em pilastra e cuja feitura é primitiva.

Para Pausânias, os *xóana* comportam um caráter tríplice. São os ídolos que pertencem ao mais recuado passado. Neles, tudo remete ao arcaico: o aspecto, o culto de que são objeto, as lendas que lhes concernem.

Este "primitivismo" dos *xóana* produz no espectador um efeito marcado "pela estranheza" que Pausânias sublinha ao empregar a seu propósito os termos de *átopos*, marcando a sua distância com relação às imagens cultuais comuns, e o de *xénos*, estranho.

Primitivismo, estranheza: Pausânias acrescenta a esses dois traços um terceiro que lhes é vinculado de modo muito direto. No que eles têm de desconcertante, de não-imagético no seu sentido usual, os *xóana* comportam algo de divino, *thêion ti*, como um elemento sobrenatural.

Esses ídolos arcaicos, que, na prática cultual de um deus, desempenham muitas vezes um papel fundamental e lhe concernem de maneira muito direta — mesmo se não o representam na forma figurada canônica —, não são imagens para nós. Não ultrapassaram a soleira para além da qual tem-se o direito de falar de imagens, *stricto sensu*, nem do ponto de vista de sua origem e nem do de suas funções.

Sua origem. Os mais célebres passam por não terem sido talhados pelas mãos de um artesão mortal. Não são obras humanas, quer um deus as tenha fabricado e oferecido como dom a um de seus favoritos, quer tenham caído do céu ou sido trazidos pelo mar.

Sua forma. Se é que existe uma forma — já que um simples pedaço de madeira pode fazer as vezes de ídolo —, ela significa menos que a própria matéria de que são feitos no plano do valor simbólico: tal espécie de árvore ou mesmo tal árvore em particular que o deus designou e com a qual tem conivência especial. Ademais, a figura é recoberta com muita freqüência de vestes que a dissimulam de alto a baixo.

As funções. O ídolo não é feito para ser visto. Torna-se louco ao vê-lo. Muitas vezes ele é também encerrado em um cofre, guardado em um local proibido ao público. Entretanto, sem ser visível como deve ser uma imagem, nem por isso o ídolo é invisível como o deus de modo a não se poder olhá-lo de frente. Ele é apreendido em um jogo de "esconder-mostrar". Ora dissimulado, ora descoberto, o *xóanon* oscila entre os dois pólos do "mantido secreto" e do "manifestado ao público". A "visão" da imagem produz-se a cada vez com relação a um "escondido" prévio que lhe dá seu verdadeiro significado ao lhe conferir o caráter de um privilégio reservado a certas pessoas, a certos momentos, em certas condições. Ver o ídolo pressupõe uma qualidade religiosa particular e, ao mesmo tempo, consagra essa dignidade eminente. A visão, como a dos mistérios, assume valor de iniciação. Em outras palavras, a contemplação do ídolo divino manifesta-se como "um desvelar" de uma realidade misteriosa e temível; em lugar de ser o primeiro elemento que a imagem trataria de imitar, o visível assume o sentido de uma revelação, preciosa e precária, de um invisível que constitui a realidade fundamental.

FIGURA E AÇÃO RITUAL

O ídolo, porém, não está somente inserido nesse jogo do "esconder-mostrar". Ele é inseparável das operações rituais que sobre ele se exercem. Vestem-no e desvestem-no; lavam-no

ritualmente; conduzem-no para o banho em um rio ou no mar; trazem-se-lhe tecidos e véus. Levam-no para fora, transportam-no para dentro, onde às vezes fixam-no com elos simbólicos como fios de lã ou correntes de ouro. É porque o representam como algo móvel. Ainda que não tenha pés e que suas pernas permaneçam soldadas juntas, crêem-no sempre prestes a escapar, a abandonar um lugar para ir a outro e freqüentar uma outra morada para onde trará os privilégios e os poderes ligados à sua posse.

Ao nível do *xóanon,* a figura plástica em nenhum momento pode separar-se inteiramente da ação ritual: o ídolo é feito *para* ser mostrado e escondido, carregado e fixado, vestido e desvestido, lavado. A figura necessita do rito para representar a força e a ação divinas. Em sua forma imóvel e fixa, ainda que incapaz de exprimir o movimento senão ao ser movida e conduzida, ela traduz também a ação do deus sendo animada e mimada simbolicamente. O *xóanon* aparece também no centro de um ciclo de festas que se organiza ao seu redor e que forma com ele um sistema simbólico coerente do qual todos os elementos — signo plástico e ações rituais — são solidários e se correspondem. Não se coloca o problema de uma eficácia do *xóanon* fora desse sistema. É pela sucessão das cerimônias de que é objeto que o ídolo manifesta a força do deus: mais do que fixá-la no espaço por uma figura, ele representa a ação divina mimando-a pelo tempo que o rito durar.

Apreendido pelo ritual, o ídolo, em sua forma plástica, não conquistou plena autonomia. Mas também não tem o estatuto comparável ao de um deus, um poste, uma pilastra, uma *hérma.* Acorrentar um *xóanon* com um elo mais ou menos simbólico não tem o mesmo valor que fincar uma estaca ou um poste na terra. O encadeamento implica uma imagem móvel cuja fuga é paralisada entravando-se-lhe as pernas com um fio de lã, um liame vegetal ou, segundo um simbolismo mais preciso, com correntes de ouro. O rito não fixa a imagem no chão, de modo a desenhar um centro de força religiosa no espaço. Ele visa assegurar a um grupo social, em permanência, a conservação de um símbolo que tem valor de talismã. O ídolo não está

atado de modo especial a um ponto da terra, não localiza uma força divina. Muito ao contrário, onde quer que esteja, ele confere a quem o possui o privilégio e como que a exclusividade de certos poderes. Ele marca uma convivência "pessoal" com a divindade que poderá se transmitir hereditariamente, circular nas famílias reais ou nos *géne* religiosos. Esse aspecto de apropriação do ídolo, complementar de sua mobilidade, traduz-se no fato de que ele reside, pelo menos em sua origem, no recôndito de uma habitação humana: casa do rei, do chefe, do sacerdote; em todo caso, moradia privada, privilegiada, lugar não público. Quando, no tempo das cidades, o templo, impessoal e coletivo, abrigar a imagem divina, para os mais antigos *xóana* ficará viva a lembrança do elo que os une a uma casa e a uma linhagem particulares. É em Atenas, na morada de Erecteu, que reside *o xóanon* de Atena, assim como, no palácio de Cadmo em Tebas, o *thálamos* de Semele encerra o *xóanon* de Dioniso. Para certas imagens de caráter secreto, conserva-se em plena época clássica o costume de alojá-las em residências privadas e não nos templos. O sacerdote oferece hospitalidade à estátua em sua própria casa durante o período do seu sacerdócio. A responsabilidade pela imagem consagra o elo pessoal que, doravante, o une à divindade. O ídolo assume desse modo a função de um signo de investidura. A esse respeito, pouco importa que ele tenha forma mais ou menos humana. A fronteira pode ser pouco nítida entre o *xóanon* e certos objetos simbólicos que conferem aos que os possuem uma qualidade religiosa particular.

FIGURAS E OBJETOS SIMBÓLICOS

A função deste gênero de *sacra* consiste em atestar e transmitir os poderes que a divindade concede aos seus eleitos como privilégio, mais do que dar ao público o conhecimento de uma "forma" divina. O símbolo não representa o deus, concebido de maneira abstrata em si mesmo e para si mesmo; não procura instruir acerca de sua natureza. Ele exprime a força divina enquanto manejada e utilizada por certos indivíduos, como ins-

trumento de prestígio social e de meio de apreensão e de ação sobre outrem.

O cetro de Agamenon apresenta esses dois caracteres, estreitamente associados, de símbolo divino e de objeto de investidura. Carregado de eficácia, impõe silêncio à assembléia, dá valor executivo às decisões, faz com que se reconheça no rei um rebento de Zeus. Mantido nas mãos e transmitido por herança, ele objetiva de certa forma a força da soberania. É um objeto divino, como o *xóanon:* fabricado por Hefesto, oferecido a Hermes por Zeus e passado sucessivamente a Pélope, Atreu, Tieste, Agamenon etc. Pode também, da mesma maneira que o *xóanon*, funcionar como "ídolo" de um deus. Em Queronéia, ele é objeto de culto principal representando Zeus. Porém conserva seus valores antigos de talismã do qual é preciso apropriar-se e transmitir o privilégio. A cada ano, um novo sacerdote responsabiliza-se pelo símbolo divino e o leva para a sua casa a fim de lhe oferecer sacrifícios diariamente. O papel do cetro em Queronéia será desempenhado por uma coroa para o sacerdote de Zeus Panamaros, por um tridente entre os *Eteoboutádai,* por um escudo na família real de Argos. Um escudo assim como o *xóanon.* Precisamente em Argos, na cerimônia do Banho de Palas, o *xóanon* de Atena não era transportado sozinho. Acompanhava-o o escudo de Diomedes, também "conduzido" no cortejo. Em um contexto social em que os poderes divinos e os símbolos que os exprimem não têm ainda um caráter de plena publicidade, mas permanecem a propriedade de famílias privilegiadas, existe reciprocidade entre o ídolo e o objeto simbólico, os quais assumem a mesma função.

Duas histórias, cujo paralelismo sublinha essa analogia entre *xóanon* e *sacra,* permitem-nos captar o momento de história social que faz passar do culto privado ao culto público e transforma o ídolo, objeto de investidura, talismã familial mais ou menos secreto, em imagem impessoal de uma divindade feita para ser vista. A primeira nos é contada por Heródoto. Durante um período de conflitos, a cidade de Gela viu-se dividida. Uma parte dos habitantes separa-se e se estabelece em uma colina de onde ameaça o resto da comunidade. Um certo

Telines decide então afrontar os rebeldes sem outras armas a não ser alguns *sacra* que ele detém em seu poder. Confiando em sua força sobrenatural, ele se dirige à frente dos motins, acalma a sua revolta e os conduz a Gela restabelecendo a concórdia e a ordem social. Em sua façanha, pediu apenas uma contrapartida: doravante, seus descendentes assegurarão, como hierofantes, o sacerdócio das Deusas Infernais. Ora, os *sacra* de que se serviu são precisamente os do culto dessas deusas. Esse culto tornado público não teria sido adotado como culto oficial da Cidade somente a partir de então? É verdade que Heródoto indica que ignora como Telines pôde apoderar-se desses *sacra,* quer os tenha recebido, quer ele próprio os tenha conseguido. Mas o Escoliasta da *II Pítica* de Píndaro precisa que esse culto havia sido trazido do Triópion pelos antepassados de Telines, como culto familial, por ocasião da fundação de Gela, e que apenas mais tarde havia sido instituído como culto público. Encontramos em Argos, na segunda história que concerne diretamente ao *xóanon* de Atena, os mesmos temas: revolta popular, apaziguamento da sedição não pela violência, mas pela virtude dos *sacra,* talismãs com valor ao mesmo tempo político e religioso, propriedades de certas famílias e que, por uma espécie de compromisso, se tornam objetos de um culto público na nova ordem social da cidade. Calímaco relata que o costume de portar o escudo de Diomedes é um rito muito antigo instituído por Eumedes, sacerdote "favorito" da deusa. Eis em que condições: quando o povo se rebelou, Eumedes escapa da morte pelo mesmo processo utilizado por Telines; em sua fuga, carrega consigo a imagem santa, o *palládion,* e sem dúvida também o escudo, objeto de investidura real; para sua proteção, ele o instala em uma escarpa rochosa. Calímaco não diz o que se segue. Mas pode-se imaginá-lo: Eumedes institui o rito que doravante beneficiará de maneira igual toda a cidade e todos os cidadãos com esse "favor" que Atena reservara outrora a seu "protegido". No culto público, entretanto, o valor dos antigos *sacra* privados transforma-se ao mesmo tempo que se prolonga. Ao cessar de encarnar o privilégio de uma família ou de um grupo fechado, o ídolo perderá

seu valor de talismã sempre mais ou menos secreto para adquirir significado e estrutura de imagem. Nesse sentido, o surgimento do templo e a instituição de um culto público não marcam apenas um momento na história social: a época da Cidade; implicam o advento de uma nova forma de figuração dos deuses, uma mutação decisiva na natureza do símbolo divino.

A IMAGEM, O TEMPLO, A PUBLICIDADE

Mais que um local de culto em que se reúnem os fiéis, o templo grego é uma morada: aí habita o deus, mas trata-se de uma morada que precisamente nada mais tem de privado. Em vez de se encerrar em um interior familial como o *oîkos* humano, a casa divina é orientada para o exterior, voltada para o público. O afresco decorava o interior da sala no palácio dos homens; no templo, o friso esculpido, projetado sobre a fachada, oferece-se ao espectador que o contempla de fora. O deus reside na intimidade do edifício. Trata-se, porém, de um deus que pertence doravante à Cidade inteira: esta edificou-lhe a sua casa separada da morada dos homens, ao mesmo tempo em que lhe deixou a Acrópole para se estabelecer na cidade baixa. O interior do templo não é menos impessoal que o exterior, porque o próprio deus é público. Ao cessar de ser um sinal de privilégio para aquele cuja casa vem habitar, o deus revela a sua presença de maneira diretamente visível aos olhos de todos: sob o olhar da Cidade, torna-se forma e espetáculo.

O advento da grande estátua de culto só se compreende no contexto do templo, com seu caráter duplo de casa reservada ao deus e de espaço plenamente socializado. Construído pela cidade, o templo é consagrado ao deus como a sua residência. É denominado *naós*, morada, *hédos,* sede da divindade. A mesma palavra *hédos* designa também a grande estátua divina: é por meio da sua imagem que a divindade vem habitar a sua casa. Há reciprocidade completa entre o templo e a estátua. O templo é feito para alojar a estátua do deus; a estátua, para exteriorizar em espetáculo a presença do deus na intimidade de sua morada.

Como o templo, a imagem reveste-se de um caráter de plena publicidade. Poder-se-ia dizer da estátua que, doravante, todo o seu *"esse"* consiste em um *"percipi"*, todo o seu "ser" em um "ser percebido". Ela não tem mais outra realidade senão a sua aparência, não tem mais outra função ritual senão a de ser vista. Alojada no templo, onde ela faz o deus residir, não se a transporta mais. Expressiva pela sua forma, ela não necessita mais ser vestida nem levada em procissão, nem banhada... Não se lhe pede mais para operar no mundo como uma força eficaz, mas para agir aos olhos do espectador, traduzir-lhe de modo visível a presença invisível do deus e comunicar-lhe um ensinamento sobre a divindade. A estátua é "representação" em um sentido verdadeiramente novo. Liberado do ritual e colocado sob o olhar impessoal da Cidade, o símbolo divino transformou-se em uma "imagem" do deus.

A FIGURA DO CORPO

Essa liberação da imagem se faz pela descoberta do corpo humano e de uma conquista progressiva de sua forma. Torna-se ainda necessário definir o alcance dessas formulações. Não se trata evidentemente do corpo humano como realidade orgânica e fisiológica, servindo de suporte ao *eu*. Se a simbólica religiosa orienta-se para o corpo humano e reproduz a sua aparência é porque vê nele a expressão de certos aspectos do divino. Coloca-se então o problema da seguinte maneira. No caso do *xóanon,* o aspecto humano não era ainda concebido como essencial, a forma do corpo não era bem delineada. Quando a estatuária pretender traduzir a divindade na forma visível aos olhos de todos de modo sistemático e exclusivo, por que lhe dará a aparência do corpo humano? Quais são, para o pensamento religioso, o sentido e o alcance dessa valorização da figura humana que aparece então como a única forma apropriada para representar o divino?

Jean Cuisenier lembrou a interpretação, proposta por Hegel, desse antropomorfismo das imagens divinas na religião grega clássica. Seria ainda necessário entender o alcance exato do termo antropomorfismo. Significa que, para os gregos, os deu-

ses eram concebidos e representados à imagem dos homens? Ao contrário, parece-me mais que o corpo humano apresentava-se-lhes como uma imagem ou como um reflexo do divino, quando ele está na flor da juventude.

Os exercícios atléticos devem ter ajudado muito nessa valorização do corpo humano. A nudez já é um fato importante: na Grécia, as primeiras estátuas masculinas são nuas no estádio e na palestra. Mas o essencial está no caráter duplo dos Jogos, ao mesmo tempo espetáculo e festa religiosa. Poder-se-ia dizer espetáculo nacional, que associa e que opõe as diversas cidades em uma grande competição pública. Cada cidade está engajada na luta em que o vencedor a representa mais do que a si mesmo. Trata-se também de festa religiosa: os concursos são cerimônias sagradas. Na religião da cidade e nessa religião pan-helênica que os Jogos contribuem a formar e onde eles têm um lugar de primeiro plano, perdeu-se, sem dúvida, a lembrança das funções rituais que o *agón* podia ter em sua origem. Entretanto, a prova conserva o seu valor ordálico: a vitória *consagra* o vencedor no sentido pleno do termo. Ela o cinge de auréola com um prestígio sagrado. Nessa forma de cenário ritual que é o concurso, o triunfo do atleta — como se vê em Píndaro — evoca e prolonga a façanha realizada pelos heróis e pelos deuses: ele eleva o homem ao plano do divino. As qualidades físicas são eminentemente valores religiosos — juventude, força, rapidez, destreza, agilidade, beleza —, as quais o vencedor testemunha no decorrer do *agón* e que aos olhos do público se encarnam em seu corpo nu.

Mas os concursos não se ressentem apenas das qualidades físicas. Aqui se afirmam outros aspectos do corpo que os Jogos apresentam ao olhar do público em uma luminosidade religiosa. Segundo o *Hino Homérico a Apolo,* quando em Delos os Jônios se dedicam ao pugilato, à dança e aos cantos, ao celebrar os Jogos, "quem de repente se aproximasse crê-los-ia imortais e para sempre isentos de velhice, pois em todos veria a graça... A graça, *cháris:* pela beleza do corpo humano, imediatamente transparece, como um reflexo em um espelho, um valor divino que é o oposto do sagrado monstruoso. Modelada

no mármore, no bronze ou no ouro, a imagem do corpo humano deve, por sua vez, revelar a *cháris:* brilho, clarão luminoso, irradiação de uma juventude inalterável.

A horrível careta de Gorgô simboliza as forças do terror, do caos e da morte. Em oposição, mas de maneira tão convencional quanto o ricto da máscara, o sorriso na figura humana traduz a *cháris,* o esplendor que, neste mundo, a divindade empresta ao corpo do homem, quando ele reflete, na flor de sua juventude, a natureza dos que se chamam Bem-aventurados, tal como se diz, a respeito de Afrodite, que ela é "a sorridente".

Em Lesbos, um concurso público consagrava esse valor religioso da beleza corporal: por ocasião da festa denominada *Callistéia,* do prêmio de beleza, escolhiam-se as sete mais belas moças, agrupando-as em um coro à imagem daquele das Sete Musas, ao qual se prestava um culto nessa mesma cidade. Também o olimpiônico Filipe de Crótona, segundo Heródoto o mais belo dos gregos do seu tempo, foi heroizado após sua morte pelos habitantes de Segesta por causa de sua beleza, como o foram outros atletas pela sua força ou estatura.

O que chamamos de qualidades físicas pode então representar, na consciência religiosa dos gregos, "valores" que ultrapassam o homem, "poderes" de origem divina. Só têm, na existência humana, uma realidade precária e inconstante; são marcados com o selo da fugacidade. Apenas os deuses os possuem em sua plenitude como bens permanentes e inseparáveis de sua natureza.

A estatura, o sorriso, a beleza das formas corporais do *Kôuros* e da *Kóre,* o movimento que sugerem, exprimem essas forças de vida; uma vida sempre presente, sempre vivente. A imagem dos deuses que a estátua antropomorfa fixa é a imagem dos "Imortais", dos Bem-aventurados, dos "sempre jovens": aqueles que, na pureza de sua existência, são radicalmente estranhos ao declínio, à corrupção, à morte.

A FIGURA DO MORTO

De imediato, surge uma questão. Se a estátua arcaica traduz, pela figura humana, esse conjunto de "valores" que, em

sua plenitude, só pertencem à divindade e que se apresentam sob a forma de um frágil reflexo, quando brilham no corpo dos mortais, compreende-se que, no caso de um *Kôuros* votivo, a mesma imagem possa representar ora o próprio deus, ora o personagem humano que se revelou "semelhante aos deuses" por sua vitória nos Jogos ou por alguma outra consagração. Mas como se explica que esse mesmo *Kôuros*, erigido sobre um sepulcro, como escultura plena ou estela gravada, possa ter uma função funerária e representar um defunto? Acerca desse ponto, eu me expliquei longamente em diversos artigos e estudos consagrados à relação entre a figura funerária arcaica e a "bela morte", *kalós thánatos,* que assegura uma glória imperecível ao jovem guerreiro caído no campo de batalha, no desabrochar de sua idade, mantendo sempre viva na memória das sucessivas gerações a lembrança do que foi: seu nome, seus feitos, o curso de sua vida, o fim heróico que para todo sempre estabeleceu-lhe o estatuto de belo morto, de homem excelente, *agathós anér,* realizado de maneira plena e definitiva. Algumas palavras, pois, serão suficientes para lembrar o essencial de nossas conclusões.

Até o final do século VII mantém-se na Ática um tipo de estela muito próximo do que a epopéia homérica descreve: uma pedra, mais ou menos esquadrada, marcando o local da tumba. Essa pedra já assume uma função de memorial; sua fixidez, sua permanência, sua imutabilidade em posição erguida evocam o defunto cujas cinzas repousam sob a terra, sublinhando que, a despeito do seu falecimento e da sua ausência, ele permanece e permanecerá sempre presente na memória dos homens. Em um contexto ao mesmo tempo cívico e aristocrático, no decorrer do século VI a.C., desenvolvem-se os diversos tipos de estelas figuradas e a série dos *Kôuroi* funerários. O morto não é mais evocado pela pedra bruta, sem inscrição, mas pela beleza visível de uma forma corporal que a pedra fixa para sempre com o nome, assim como a morte a fixou no cadáver do jovem guerreiro heróico que todos admiram, porque nele, mesmo ou sobretudo morto, "tudo convém, tudo é belo", no dizer de Homero e de Tirteu.

A figura na estela ou o *Kôuros* funerário se erguem sobre a tumba "em lugar" do que era, fazia e valia a pessoa viva; "em lugar", *antí,* significa ao mesmo tempo que a figura substituiu a pessoa como seu "equivalente", que ela faz de um certo modo a mesma coisa que o vivo fazia (cf. a inscrição na estela de Anfarete, do final do século V: "é a criança querida de minha filha que tenho em meu colo, aquela que eu punha em meus joelhos quando, ainda vivas, víamos a luz do sol; e agora que ambas estamos mortas eu a seguro ainda"); ela possui, pois, a mesma beleza, o mesmo valor que lhe pertenciam; mas, ao mesmo tempo, e ao contrário, ela traduz um novo modo de ser, diferente do antigo, a saber, esse estatuto de morto que o defunto adquiriu desaparecendo para sempre da luz do sol. "Eu estou aqui instalada em mármore de Paros, em lugar de uma mulher, *antì gynaikós;* em memória de Bite, luto deplorável para a sua mãe", proclama uma inscrição funerária de Amorgos de meados do século V. "Em lugar de uma mulher": em suas variantes, essa fórmula mostra bem que a pessoa, cujo lugar é tomado pelo substituto, é encarada somente como o que vale. "Em lugar da sua juventude e da sua beleza", assim é que o esposo da jovem Dionísia vem ornamentar seu monumento funerário; "em lugar do seu nobre caráter": eis como o esposo de Aspásia edificou, para esta mulher exemplar (*esthlé*), um *mnêma;* "em lugar da sua virtude e da sua sabedoria": tal foi o *sêma* erigido por Cleóbulo para seu filho morto Xenofanto.

Na representação figurada do morto, a beleza da imagem prolonga a do defunto, como seu equivalente. Lê-se em um epigrama funerário da *Antologia palatina* a seguinte inscrição: "Tersis, tua mãe erigiu sobre este túmulo de mármore uma jovem virgem que tem a tua estatura e a tua beleza". Uma estela de Atenas que coroa o túmulo de um moço recomenda ao passante que deplore a morte do jovem tão belo, *hós kalós ón éthane.* É no monumento que se torna visível, ao longo do tempo, essa beleza jovem que a morte fixou antes que se desvaneça; em uma *kôre* de meados do século VI, obra de Fédimo, pode-se ler: "ele (o pai) erigiu-me, *sêma* de sua filha File, belo de se ver"; e, finalmente, numa inscrição de Tasos, do final do

século VI, encontramos: "belo é *o mnêma* que edificou o pai da defunta Leorete, pois não a reveremos mais em vida".

Para que a imagem assuma o significado psicológico de uma cópia imitando um modelo e dando ao espectador a ilusão da realidade, será preciso que a figura humana deixe de encarnar esses valores religiosos, que ela se torne em si mesma e para si mesma, em sua aparência, o modelo a ser reproduzido. Todo o desenvolvimento da técnica dos escultores os orientava nessa direção. Mas a nova forma de linguagem plástica contrariava o antigo sistema de figuração. Ao evidenciar o aspecto preciso do corpo, a escultura provocava uma crise na imagem divina. De tal modo que os próprios progressos da estatuária deviam ocasionar uma reação de desconfiança de que testemunha a obra de Platão: nostalgia dos antigos símbolos divinos, apego às mais tradicionais formas de representação do deus, reticências a respeito de toda figuração da divindade. Não deixa de suscitar a inquietação e a crítica de que a imagem, ao cessar de encarnar o invisível, o além, o divino, pode se constituir como imitação da aparência.

No que concerne ao estatuto e ao destino da imagem no Ocidente, é preciso ainda lembrar que Plotino, no século III da nossa era, marca o início do momento em que a imagem, em vez de ser definida como imitação da aparência, será interpretada de modo filosófico e teológico, ao mesmo tempo que é tratada plasticamente, como expressão da essência. De novo e por muito tempo, a imagem empenha-se em figurar o invisível.

6
A pessoa na religião

Aspectos da pessoa na religião grega[1]

Denominamos as grandes divindades do panteão grego de "deuses pessoais". Essa fórmula não parece ter suscitado objeção. Ela implica, entretanto, que os gregos conheceram a pessoa no sentido que entendemos hoje e que eles organizaram em torno dela toda ou parte da sua experiência religiosa. Um dos traços característicos da religião grega é dar às forças do além uma figura individual bem delineada e um aspecto plenamente humano. Mas são elas, por isso, "pessoas", e os elos que as unem, no culto, aos fiéis tomaram a forma de relações "pessoais"? Para os gregos, a sociedade divina é decerto constituída de sujeitos singulares e únicos, inteiramente definidos pela sua vida espiritual, de indivíduos com dimensão de existência puramente interior, manifestando-se como centros e fontes de atos, agentes responsáveis? Em suma, é preciso que nos interroguemos em que medida a individualização e a humanização das forças sobrenaturais concernem à categoria da pessoa, quais aspectos do "eu", do homem interior, a religião grega contribuiu para definir e formar, e quais, pelo contrário, ela ignorou.

1. Texto apresentado no colóquio sobre "Problèmes de la personne", organizado pelo Centre de Recherches de Psychologie Comparative, em Royaumont, 29 de setembro-3 de Outubro de 1960.

Ao nível do culto público e da religião da cidade, a resposta é óbvia. Nesse plano, a vida religiosa aparece integrada à vida social e política, da qual constitui um aspecto. Entre sacerdócio e magistratura há menos diferença ou oposição do que equivalência e reciprocidade: o sacerdócio é uma magistratura; toda magistratura comporta um aspecto religioso. Dos deuses até a Cidade, das qualificações religiosas às virtudes cívicas, não existe nem ruptura nem descontinuidade. A impiedade (ἀσέβεια), falta em relação aos deuses, é também atentado ao grupo social, delito contra a cidade. Nesse contexto, o indivíduo estabelece a sua relação com o divino pela sua participação em uma comunidade. O agente religioso opera como representante de um grupo, em nome desse grupo, nele e por ele. O elo entre o fiel e o deus comporta sempre uma mediação social, Não estabelece comércio direto entre dois sujeitos pessoais, ele exprime a relação que une um deus a um grupo humano tal casa, tal cidade, tal tipo de atividade, tal ponto do território. Expulso dos altares domésticos, excluído dos templos da sua cidade, não aceito em sua pátria, o indivíduo acha-se desligado do mundo divino. Perde ao mesmo tempo o seu ser social e a sua essência religiosa; não é mais nada. Para reencontrar o seu *status* de homem, deverá apresentar-se como suplicante em outros altares, sentar-se diante da lareira de outras casas e, integrando-se a novos grupos, restabelecer os elos que o enraízam na realidade divina, pela participação em seus cultos.

Essa forma de religião política é bastante conhecida para que seja necessário insistir. Porém ela não esgota a experiência religiosa dos gregos. A esse aspecto, tão fortemente marcado, de integração social de um culto cívico, cuja função é sacralizar a ordem, tanto humana quanto natural, e permitir aos indivíduos se ajustar, opõe-se um aspecto inverso, complementar do primeiro, e do qual se pode dizer, em linhas gerais, que ele se exprime no dionisismo. É significativo que o dionisismo se dirija de preferência aos que não podem esquadrar-se inteiramente na organização institucional da *pólis*. O dionisismo é, de

início e por predileção, religião de mulheres.[2] As mulheres como tais são excluídas da vida política. A virtude religiosa que as qualifica, como Bacantes, para representar um papel maior na religião dionisíaca, é o reverso dessa inferioridade que as marca sob um outro plano e que lhes proíbe participar — em pé de igualdade com os homens — da direção dos negócios da cidade. Os escravos também encontram nos cultos de Dioniso uma posição que lhes é normalmente recusada.[3] Enfim, os próprios termos *thíasoi* e *orgéones,* que designam os colégios de fiéis associados nas orgias, retêm a lembrança de grupos campesinos, relacionados ao demo primitivo e que, opondo-se aos *gene* mobiliários que vivem na cidade e controlam o Estado, terão de lutar duramente para se fazer admitir nas fratrias da época histórica.[4] A corrente religiosa do dionisismo ofereceu, pois, em época antiga, um quadro de agrupamento aos que se achavam à margem da ordem social reconhecida. Alguns dos epítetos cultuais do deus, *Eleuthérios, Lýsios,* comprovam essa mistura do social e do religioso em uma mesma aspiração à liberdade e à libertação. Com efeito, o que o dionisismo oferece aos fiéis — mesmo controlado pelo Estado como ele o será em época clássica — é uma experiência religiosa oposta ao culto oficial: não mais a sacralização de uma ordem à qual é preciso integrar-se mas a libertação dessa ordem, das opressões que faz pressupor em certos casos. Busca de uma expatriação radical, longe da vida cotidiana, das ocupações comuns, das servidões impostas; esforço para abolir todos os limites, para derrubar todas as barreiras pelas quais se define um mundo organizado: entre o homem e o deus, o natural e o sobrenatural; entre o

2. Pelo menos em um dos seus aspectos fundamentais, o menadismo, ao qual nós nos referiremos aqui; cf. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* Paris, 1951, pp. 158 e ss.; Louis Gernet, "Dionysos et la religion dionysiaque. Elémentes hérités et traits originaux". *Revue des Études Grecques,* 1953, pp. 377-95, especialmente p.383: "Le ménadisme est chose féminine".

3. Cf. Louis Gernet e André Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* Paris, 1932, p. 124.

4. *Ibidem,* p. 123. Acerca dos *orgéones,* cf. W. S. Ferguson, "The attic Orgeones", *The Harvard Theological Review,* XXXVII, 1944, pp. 61-140.

humano, o animal, o vegetal, barreiras sociais, fronteiras do *eu*. O culto cívico se ligava a um ideal de σωφροσύνη, feita de controle, de domínio de si mesmo, situando-se cada ser em seu lugar nos limites que lhe são consignados. Ao contrário, o dionisismo aparece como uma cultura do delírio e da loucura: loucura divina, que é tomada como encargo, possessão pelo deus. Por essa μανία, o homem libera-se da ordem que constituía, do ponto de vista da religião oficial, o domínio próprio do sagrado, o *hierón*. Pela experiência do êxtase e do entusiasmo, essa ordem se revela como uma simples ilusão, sem valor religioso; o que, a partir de então, o fiel procura atingir por um contato íntimo com o divino, é um estado diverso, de santidade e de pureza totais, ao qual se aplica o termo de ὅσιος, que marca a consagração completa, no sentido próprio: a liberação com respeito ao sagrado.[5]

Essa fusão com o deus é comunhão pessoal? Por certo que não. Ela não se obtém na solidão, pela meditação, pela oração, pelo diálogo com um deus interior, mas em grupo, no *thíasos* e através dele, graças às técnicas de frenesi coletivo que põem em jogo danças, saltos, cantos e gritos, corridas errantes mergulhando o homem em plena natureza selvagem. Aliás, possessão não é comunhão.[6] O deus que na excitação paroxística se apodera bruscamente de ti, te despoja de ti mesmo, te "cavalga",

5. L. Gernet e A. Boulanger, *op. cit.*, p. 125. Para uma análise do vocabulário grego do sagrado, em particular dos valores de *hierós*, cf. Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genebra, 1958; sobre o valor de *hósios* opondo-se a *hierós*, com o sentido de liberado do sagrado, dessacralizado e, por conseguinte, livre, permitido, profano, cf. H. Jeanmaire, "Le substantif Hosia dans le vocabulaire religieux et sa signification comme terme technique", *Revue des Études Grecques*, 1954, pp. 66-84. Sobre o emprego do mesmo termo aplicado às Bacantes, nos mistérios de Dioniso, a sua utilização nos meios de seitas com o sentido não mais de dessacralizado, lícito, mas de consagrado, santificado, cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge (1903), 4ª ed., Nova York, 1957, pp. 503 e ss. A libertação com respeito ao *hierós* pode se fazer, de certo modo, para baixo, em direção ao profano, ou para o alto, no sentido de uma identificação com o divino.

6. Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*², University of California Press, 1963, pp. 135 e ss.

permanece, até nessa possessão, inacessível e estranho. Dioniso não é um mestre de magia e de ilusão: deus prestidigitador, que desencaminha e desconcerta, que não está nunca onde deve estar, e nem é o que é, deus propriamente intangível, o único, pode-se dizer, de todas as divindades gregas que nenhuma forma poderia encerrar, nenhuma definição saberia circunscrever, porque ele encarna, no homem como na natureza, o que é radicalmente "Outro".[7]

Não é, pois, no dionisismo que se deve buscar uma forma de relação "pessoal" entre o homem e o deus. Ao contrário, os cultos de mistérios oferecem muito mais à nossa pesquisa. Nela, a vida religiosa pode individualizar-se. Um mistério constitui uma comunidade, não mais social, mas espiritual, da qual participa cada um com a sua plena vontade, pela virtude da sua livre adesão e independentemente do seu *status* cívico. O mistério não só se dirige ao indivíduo como tal; ele lhe oferece um privilégio religioso excepcional, uma eleição que, arrancando-o à sorte comum, comporta a garantia de uma sorte melhor no além. Não é de se admirar, pois, de ver-se a comunhão com o deus representar um papel central na economia dos cultos de mistérios. Mas o simbolismo que exprime essa comunhão se refere não a uma troca de amor entre dois sujeitos, a uma intimidade espiritual, mas à relação de caráter social ou familiar, fazendo do iniciado o filho ou a criança adotiva ou ainda o esposo da divindade. Dir-se-á que essas fórmulas traduzem apenas, no vocabulário tradicional, um elo que é na realidade todo interior? É difícil crê-lo. Adoção, filiação, união sexual com o deus: conhecemos esses temas de lendas "reais"; servem para justificar as prerrogativas sagradas de certas famílias, para fundamentar os poderes e os privilégios religiosos — em particular, a imortalidade bem-aventurada — que elas detêm, graças a uma familiaridade especial, de elos particulares com a divindade. Esse "favor" divino, apanágio de *géne* mobiliários, alguns dos quais, como os *Eumolpidaí* e os *Kérykes* em Elêusis, con-

7. Cf. Louis Gernet, "Dionysos et la religion dionysiaque", *Revue des Études Grecques*, 1953, p. 393.

servarão o controle da administração dos mistérios — é isto, precisamente, que os cultos iniciáticos põem à disposição do público, operando assim uma espécie de divulgação ou de democratização do que foi, na origem, vantagem exclusiva de uma aristocracia religiosa. De fato, as iniciações não parecem ter comportado exercícios espirituais, técnicas de ascese aptas a transformar o homem por dentro. Elas atuavam pela virtude quase automática das fórmulas, dos ritos, dos espetáculos. Certamente o iniciado devia sentir-se pessoalmente comprometido no drama divino do qual algumas partes eram mimadas diante dele: descrevem-no como um ser transtornado, passando de um estado de tensão e de angústia a um sentimento de liberdade e de alegria.[8] Mas não percebemos nenhum ensinamento, nenhuma doutrina, capazes de dar a essa participação afetiva de um breve momento coesão, consistência e duração suficientes para orientá-lo a uma religião de alma. De resto, os mistérios, assim como o dionisismo, não manifestam um interesse especial pela alma; não se preocupam em definir nem a sua natureza, nem os seus poderes.[9] É em outros ambientes que se elaborará, em ligação com certas técnicas espirituais, uma doutrina da *psychê*.

Balanço negativo então, que, entretanto, se estará tentado matizar, levando-se em conta testemunhos literários, mais empenhados no concreto, como o que nos fornece o *Hipólito* de Eurípides.[10] Na devoção exclusiva que o jovem consagra a

8. Plutarco, apud *Estobeu, Florilegium*, IV, 107.

9. Cf. Louis Gernet, "L'anthropologie dans la religion grecque", *Anthropologie religieuse*, suplemento a *Numen*, vol. 2, 1955, p. 52: "É notável que mesmo o dionisismo como tal e mesmo os mistérios de Elêusis nada tenham a ver com ela (a alma)"; e *Le génie grec dans la religion*, p. 287: "O pensamento dos mistérios fica fechado dentro de limites estreitos para que a representação homérica do destino das almas, que se manteve até os tempos modernos, predomine: esta perpetua conceitos 'impessoais' do tipo mais primitivo".

10. Deve-se consultar a análise de A. J. Festugière, *Personal religion among the Greeks*, Sather Classical Lectures, 26, Berkeley and Los Angeles, 1954; cf. também André Bonnard, *La tragédie et l'homme*, Neuchâtel, 1951, pp. 153-87.

Ártemis, há um elemento pessoal de afeição ao qual a deusa, por seu lado, não deixa de corresponder. Entre a divindade e o seu adorador estreitaram-se laços de amizade, φιλία, uma intimidade apaixonada, ὁμιλία, um constante comércio, expresso pelo verbo συνεῖναι. Invisível como o são os deuses, Ártemis está, entretanto, presente ao lado de Hipólito: ele ouve a sua voz, ele lhe fala, ela lhe responde. Mas o poeta toma cuidado em sublinhar o que comporta de estranho e de insólito esse tipo de relações com o divino. A sua própria familiaridade em relação à deusa faz de Hipólito um caso excepcional: "Só eu entre os mortais — declara ele a Ártemis — tenho o privilégio de viver ao teu lado e de conversar contigo".[11] Esses privilégios não deixam de ter os seus riscos. Implica na conduta e no modo de vida uma singularidade orgulhosa que um grego não poderia ver com bons olhos e que Teseu assimilará, sem esforço, às excentricidades dos sectários de Orfeu.[12] Hipólito deseja ser puro, mas uma pureza à altura de um deus mais do que de um homem. Virtude muito elevada e muito tensa que acredita poder recusar e desprezar toda uma parte do que constitui a natureza humana.[13] Uma observação de Teseu ressalta o alcance do conflito que opõe a piedade grega comum à inspiração religiosa de Hipólito — não que a primeira tenha ignorado a segunda; conheceu-a, mas como uma tentação à qual ela se recusava, e que não pôde se satisfazer senão nas seitas, ou transpor-se na filosofia. No verso 1080, Teseu reprova o seu filho por praticar uma ἄσκησις que volta as costas à verdadeira piedade, que é submissão à ordem tradicional dos valores, especialmente, para um filho, o respeito aos pais. Ele observa nessa ocasião que essa ascese excessiva e forçada, instrumento, segundo Hipólito, da sua intimidade com o divino, não tem

11. Eurípides, *Hipólito,* verso 84.

12. *Ibidem,* v. 953-4.

13. Sobre o tom de segurança de Hipólito, a afirmação nítida da sua superioridade ou mesmo da sua perfeição, cf. v. 654 e ss., 995, 1007, 1365... A virtude juvenil por excelência, o Αἰδώς, que Hipólito encarna, transforma-se nele, por excesso, em seu contrário, a arrogância: τὸ σεμνὸν; cf. v. 93 e 1064.

na realidade outro objetivo senão prestar um culto a si mesmo: σαυτὸν σέβειν. Na atitude religiosa do seu filho, o aspecto "pessoal" comporta necessariamente para Teseu um elemento de *Hýbris*. De fato, é sem dúvida essa desmedida que, por meio do ressentimento de Afrodite ofendida, a cólera divina castigará.[14] Por mais familiar que Hipólito tenha pretendido ser com relação à deusa, a última palavra do drama serve para manter e proclamar a distância entre os deuses e os homens: Hipólito, ferido e sangrando, acaba de ser transportado; ele vê abrir-se diante de si as portas do Hades. De repente, Ártemis aparece ao seu lado. O jovem reconhece-a, empenha-se em um último diálogo com ela, afetuoso e apaixonado: "Ó senhora, vês o meu estado miserável?". O que responde a deusa" "Vejo; mas, aos meus olhos são proibidas as lágrimas."[15] Οὐ θέμις: seria contrário à ordem que olhos divinos chorassem pelas misérias dos mortais. Logo a deusa deixa Hipólito; ela o abandona diante da morte: não tem o direito de sujar o seu olhar com o espetáculo de um moribundo ou de um cadáver.[16] Assim, no momento em que Hipólito teria mais do que nunca necessidade ao seu lado de uma presença divina, Ártemis afasta-se, retira-se nesse universo divino que ignora tudo das realidades muito humanas do sofrimento, da doença e da morte. Se existe uma intimidade, uma comunhão com o deus, elas não poderiam situar-se no plano do que constitui para o indivíduo o seu destino pessoal, o seu *status* de homem. Na hora decisiva, não é Ártemis, é Teseu — um Teseu arrependido, que perdoa — quem sustentará a cabeça de Hipólito e que recolherá o seu último suspiro.[17]

---

14. Cf., desde o início da tragédia, os versos 19-21, pronunciados por Afrodite, no ponto culminante do drama, quando Fedra toma a resolução de se matar e de fazer com que Hipólito pereça, os versos 730-1.

15. *Ibidem*, v. 1396.

16. *Ibidem*, v. 1437 e ss.

17. Um dos aspectos do trágico grego é essa solidão na qual o homem se encontra diante da morte e, mais geralmente, diante de tudo o que marca a existência humana com o selo da privação; do não-ser. Em meio a esses insucessos, a essas provações, no limiar da morte, o homem sente-se sob o olhar de um divino que se define pela sua perfeita plenitude de ser, sem relação, sem participação possível com o mundo da "paixão". De modo que

O exemplo de Hipólito era um caso privilegiado: testemunhava o elo direto, a intimidade afetuosa que podem unir uma divindade grega e o seu fiel. Entretanto, mesmo neste caso, as relações entre o homem e o deus parecem-nos inscrever-se em um quadro que excluía previamente certas dimensões essenciais da pessoa. Somos então levados a nos interrogar sobre o valor de expressões como "deuses pessoais" quando se trata da Grécia arcaica e clássica. O panteão grego constitui-se em um período do pensamento que ignorava a oposição entre sujeito humano e força natural, que não tinha ainda elaborado a noção de uma forma de existência puramente espiritual, de uma dimensão interior do homem.[18] Os deuses helênicos são forças e não pessoas. O pensamento religioso corresponde aos problemas de organização e de classificação das Forças: distingue diversos tipos de poderes sobrenaturais, com a sua dinâmica própria, o seu modo de ação, os seus domínios, os seus limites; considera o jogo complexo: hierarquia, equilíbrio, oposição, complementaridade. Não se interroga sobre o seu aspecto pessoal ou não pessoal.[19] Por certo, o mundo divino não é composto de forças vagas e anônimas; dá lugar a figuras bem

---

todo destino humano pode ser considerado ao mesmo tempo conforme duas perspectivas postas: do ponto de vista do homem, como drama, do ponto de vista dos deuses, como espetáculo longínquo, futilidade.

18. Bastará lembrar aqui os trabalhos de Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*[3], Hamburgo, 1955; de R. B. Onians, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*[2], Cambridge, 1951; de H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums*[2], Munique, 1962, e *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*[2], Munique, 1955; de Cl. Ramnoux, *Vocabulaire et structure de pensée archaïche chez Héraclite*, Paris, 1959. Assinalemos também o estudo sugestivo de Louis Graz, "L'*Iliade* et la personne", *Espirit*, setembro de 1960, pp. 1390-403.

19. Para tomar um só exemplo, os problemas do deus, agente responsável, e da sua liberdade interior não são nunca levados em consideração. A ação de uma divindade não conhece outros limites a não ser os que lhe são impostos do exterior pelas outras Forças cujos privilégios e esferas ela deve respeitar. A liberdade de um deus tem como medida a própria extensão do seu poder, o seu "domínio" sobre outrem. Walter F. Otto anota justamente que, entre os deuses gregos, nenhum traço chama a atenção sobre um "si mesmo", nenhum fala de um eu com a sua vontade, os seus sentimentos, um seu destino, particulares (*Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929, trad. inglesa com o título *The homeric gods*, 1954, p. 236).

delineadas, em que cada uma tem o seu nome, o seu estado civil, os seus atributos, as suas aventuras características. Mas isto não basta para constituí-lo em um conjunto de sujeitos singulares, de centros autônomos de existência e de ação, de unidades ontológicas, no sentido que damos à palavra "pessoa". Uma força divina não tem realmente "existência para si". Não tem ser senão pela rede das relações que a une ao sistema divino em seu conjunto. E, nessa rede, ela não aparece necessariamente como um sujeito singular, mas também como um plural: seja plural indefinido, seja multiplicidade numerada. Entre essas formas, que se excluem reciprocamente — uma pessoa não poderia ser várias pessoas —, a consciência religiosa do grego não apresenta nenhuma incompatibilidade radical.[20] Notou-se com freqüência que, para designar uma força divina, o grego passa sem dificuldade, até na mesma frase, do singular ao plural e vice-versa.[21] Do mesmo modo, ele conceberá tanto a *Cháris,* como divindade singular, quanto as *Chárites,* como coletividade indivisível sem nenhuma característica, que distinga uma da outra a pluralidade das forças, ou como agrupamento de três divindades, cada uma das quais, até um certo ponto, se singulariza e tem um nome particular. Mesmo no caso das mais individualizadas figuras, como Zeus ou Hera, a sua unicidade não é tal que não se possa falar de um Zeus, de uma Hera duplos ou triplos.[22] Conforme os momentos e as necessidades, a mesma força divina será considerada em sua unidade, no singular, em sua multiplicidade de aspecto, no plural. As diversas forças sobrenaturais cuja série forma a sociedade divina em seu conjunto podem ser apreendidas sob a forma do singular, ὁ θεός, a força divina, o deus, sem que se trate por

20. "É um fato — e de grande alcance — que o pensamento grego nunca distinguiu entre *theós e theói,* entre deus e os deuses": A. J. Festugière, "Remarques sur les dieux grecs", *La vie intellectuelle,* 1932, p. 385.

21. Cf. Gilbert François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots* ΘΕΟΣ ΔΑΙΜΩΣ *dans la littérature grecque d'Homère à Platon,* Paris, 1957.

22. Que a mesma Força divina seja ao mesmo tempo una e tripla, isto não constitui, para o grego, dificuldade nem problema. Se se pensa na aspereza das discussões trinitárias no Cristianismo, pode-se medir a extensão da mudança de perspectiva com relação ao divino.

isso de monoteísmo. De resto, o culto não conhece esse Zeus, personagem único que a mitologia nos tornou familiar, mas toda uma série de Zeus particularizados pelo seu epíteto cultual, muito diferentes uns dos outros quanto ao seu significado religioso; não obstante, todos são Zeus de uma certa maneira.[23] A razão desse paradoxo é precisamente que um deus exprime os aspectos e os modos de ação da Força, e não formas pessoais de existência. Do ponto de vista da força, a oposição entre o singular e o universal, o concreto e o abstrato, não funciona.[24] Afrodite é *uma* beleza — o que nós chamaríamos de essência da beleza —, isto é, a força que se faz presente em todas as coisas belas e pela qual elas se tornaram belas. Já E. Rohde notava que os gregos não conheceram uma unidade da pessoa divina, mas uma unidade da essência divina, e L. Schmidt escrevia com muita justeza: "Para quem nasceu grego e sente como um grego, o pensamento de uma nítida antítese entre unidade e pluralidade é afastado quando se trata de seres sobrenaturais. Ele concebe sem dificuldade uma unidade de ação sem unidade de pessoa".[25]

---

23. A melhor ilustração nos é talvez fornecida por Xenofonte, na *Anábase*. Durante toda essa campanha, Xenofonte põe-se sob a proteção especial de Zeus-Rei, como o oráculo de Delfos lhe havia ordenado (III, I, 6-12; VI, I, 22). Essa divindade lhe manifesta o seu favor de modo muito particular, através de sonhos; por várias vezes, Xenofonte oferece-lhe sacrifícios, como ele o faz, em outras ocasiões, igualmente a Zeus-Salvador. Mas o fato de estar nas boas graças de Zeus-Rei e de Zeus-Salvador não impede que Xenofonte esteja em dificuldades pessoais com relação a *Zéus-Meilíchios*, e que se encontre, por esta razão, inteiramente desprovido de dinheiro: longe da sua casa, Xenofonte esqueceu-se de oferecer sacrifícios a *Zéus-Meilíchios*, de acordo com o costume familiar, por ocasião das *Diásia*. Zeus-Rei concerne aos problemas de autoridade e de comando, Zeus-Salvador preside aos riscos da guerra, mas de *Zéus-Meilíchios* depende a fortuna pessoal de Xenofonte, o estado das suas finanças (VII, 8, I-7). Outro fato significativo: entre os seus epítetos cultuais, um deus pode ter o nome próprio de uma outra divindade dita "pessoal". Conhece-se, por exemplo, um Zeus-Hades, uma Hera-Afrodite.

24. Cf. as observações de P. Chantraine sobre a ausência dessa oposição ao nível lingüístico, em seu artigo intitulado: "Réflexions sur les noms des dieux helléniques", *Antiquité classique*, 1953, pp. 67-78.

25. E. Rohde, *Die Religion der Griechen*, em seus *Kleine Schriften*, II, Tübingen-Leipzig, 1901, p. 320; L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, I, Berlim, 1882, p. 52; citados por Gilbert François, *op. cit.*, pp. 11 e 14.

Como a individualidade do deus, assim também o seu antropomorfismo não deve incorrer em engano. Ele tem também limites muito precisos.[26] Uma força divina traduz sempre, de maneira solidária, os aspectos cósmicos, sociais, humanos, ainda não dissociados. Para um grego, Zeus está relacionado às diversas formas da soberania, do poder sobre outrem; com certas atitudes e comportamentos humanos: respeito aos suplicantes e estrangeiros, contrato, juramento, matrimônio; está relacionado também ao céu, à luz, ao raio, à chuva, aos cumes das montanhas, a certas árvores. Esses fenômenos, tão disparatados para nós, encontram-se aproximados no ordenamento que o pensamento religioso opera, enquanto exprimem, cada um à sua maneira, aspectos de uma mesma força. A figuração do deus em uma forma plenamente humana não modifica este dado fundamental: ela constitui um fato de simbolismo religioso que deve ser situado e interpretado exatamente. O ídolo não é um retrato do deus; os deuses não têm corpo; são, por essência, invisíveis, sempre além das formas pelas quais se manifestam ou com as quais se tornam presentes no templo. A relação da divindade com o seu símbolo cultual — seja ele antropomorfo, zoomorfo ou anicônico — nada tem a ver com a relação do corpo com o *eu*. Na Grécia, a grande estátua cultual antropomorfa é, de início, do tipo de *kôuros* e *kóre;* não figura um sujeito singular, uma individualidade divina ou humana, mas um tipo impessoal, o Jovem, a Jovem. Delineia e apresenta a forma do corpo humano em geral. É que, nessa perspectiva, o corpo não aparece ligado a um eu, encarnação de uma pessoa; ele está imbuído de valores religiosos, exprime certas forças; beleza, graça (*cháris*), esplendor, juventude, saúde, vigor, vida, movimento etc., que pertencem particularmente à divindade e que o corpo humano, mais do que outro, reflete quando, na flor da idade, é como que iluminado por uma luz divina. Assim, os problemas que coloca a figuração antropomorfa do deus, na Grécia, permanecem no essencial exteriores ao domínio da pessoa.

26. Cf. Jean Rudhart, *op. cit.*, pp. 80 e ss.

Além dos deuses, há outras forças sobrenaturais às quais se dirige a devoção dos gregos. Em primeiro lugar, os mortos. Em que medida o culto funerário concerne à "pessoa" dos defuntos? Tem a função de assegurar a permanência, além da morte, de uma individualidade humana em sua singularidade? De modo algum.[27] O seu papel é outro: por ele mantém-se a continuidade do grupo familiar e da cidade. No além, o morto perde as suas feições, os seus traços distintivos; funde-se em uma massa indiferenciada que não reflete o que cada um foi durante a sua vida, mas um modo geral de ser, oposto e ligado à vida, o reservatório de força na qual a vida se alimenta e se perde ciclicamente. Na fraca medida em que o culto funerário apóia-se em uma crença na imortalidade, trata-se de uma imortalidade que se deveria dizer impessoal. Em Hesíodo, o qualificativo que caracteriza o *status* dos mortos no Hades é νώνυμνοι: sem nome.[28]

Resta o caso dos heróis. Eles formam, na época clássica, uma categoria religiosa muito bem definida, que se opõe tanto aos mortos quanto aos deuses. Ao contrário dos primeiros, o herói conserva no além o seu próprio nome, a sua figura singular; a sua individualidade emerge da massa anônima dos defuntos.[29] Ao contrário dos segundos, ele se apresenta, no espírito dos gregos, como um homem que viveu outrora e que, consagrado pela morte, viu-se promovido a um *status* quase divino. Indivíduo "à parte", excepcional, mais do que humano, o herói deve, no entanto, assumir a condição humana; ele conhece as suas vicissitudes, provações, limitações; deve enfrentar os sofrimentos e a morte. O que o define, no interior mesmo do seu

27. Cf. L. Gemet e A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, p. 287: "A afirmação de Sócrates na *República*, segundo a qual o indivíduo possuiria propriamente uma alma imortal, um ateniense culto a recebe como uma estranha novidade". Cf. igualmente J. Rudhardt, *op. cit.*, pp. 113 e 125.

28. Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, v. 154.

29. Esta oposição é bem nítida no mito hesiódico das Raças, em que mortos anônimos e heróis gloriosos formam, em seu contraste, um par. Os primeiros desaparecem no mundo da noite, do silêncio, do esquecimento. Os segundos pertencem ao mundo da luz, e a sua glória, repetida pela voz dos poetas, sobrevive sem fim na memória dos homens.

destino de homem, são os atos que ele ousou empreender e que pôde cumprir com sucesso: as suas proezas. A empresa heróica condensa todas as virtudes e todos os perigos da ação humana; ele figura de certo modo o ato em seu estado exemplar: o ato que cria, que inaugura, que inicia (herói civilizador, inventor, herói fundador de cidades ou de linhagens; herói iniciador); o ato que, em condições críticas, no momento decisivo, assegura a vitória no combate, restabelece a ordem ameaçada (luta contra o monstro); o ato, enfim, que, abolindo os seus próprios limites, ignorando todos os interditos comuns, transcende a condição humana e, como um rio que sobe até a sua fonte, vem ajuntar-se à força divina (herói sacrílego, descida aos Infernos, vitória sobre a morte).

Parece assim que os gregos exprimiram, sob a forma do "heróico", problemas ligados à ação humana e à sua inserção na ordem do mundo. De fato, quando a tragédia nasce na Grécia e durante o curto período em que floresce antes de desaparecer, ela utiliza as lendas de heróis para apresentar certos aspectos do homem em situação de agir, na encruzilhada da decisão, às voltas com as conseqüências dos seus atos. Porém, no mesmo momento em que se alimenta da tradição heróica, a tragédia se situa em um outro plano que o do culto e mitos de heróis; ela os transforma em função da sua própria indagação desse exame com que o homem grego, em um certo momento da sua história, põe em questão o próprio homem: a sua posição diante do destino, a sua responsabilidade com relação a atos cuja origem e fim o ultrapassam, a ambigüidade de todos os valores propostos à sua escolha, a necessidade, entretanto, de uma decisão. Mas, se se deixa o domínio do trágico para se limitar ao plano propriamente religioso que constitui o objetivo do nosso estudo, os fatos heróicos aparecem sob uma luz muito diferente. No culto, a individualidade do herói se oculta ou se apaga. Há heróis inteiramente anônimos e que se designam, como os de Maratona, pela terra que conserva os seus ossos, tidos como protetores.[30] Há outros — muito numerosos — cujo

30. L. Gernet e A. Boulanger, *op. cit.*, p. 255.

culto ignora a personalidade individual para não ver neles senão a função estreitamente especializada à qual presidem.[31] Paradoxalmente, é na categoria dos Heróis que Usener encontra na Grécia o maior número de exemplos para ilustrar a sua concepção dos deuses funcionais:[32] herói Médico, Portador, Cozinheiro, Caça-moscas, Guarda-chaves, herói do Banquete, da Fava, do Açafrão, herói que mistura a água e o vinho, que mói o grão, que guarda as fronteiras, que protege os tetos, que espanta os cavalos...

Quanto à lenda heróica, ela deu aos heróis um relevo de personagens individuais, tornando-os sujeitos de histórias mais ou menos coerentes, mas as proezas que celebra valem em si mesmas e por si mesmas, independentemente de certo modo de quem as realizou. Nunca as narrativas se colocam na perspectiva do sujeito para indicar como se põem, do ponto de vista do agente, os problemas da sua ação: o herói não deve projetar, preparar e prever, organizar o campo temporal no qual se desenvolverá uma seqüência ordenada de atos. Quando as suas proezas se sucedem em série, não se pode mesmo dizer que elas se concatenam ou se determinam segundo uma ordem definida. Cada prova é fechada em si mesma, sem elo com as precedentes que ela repete mas não renova, sem elo também com as seguintes das quais não é nem a preparação e nem a condição preliminar.[33] Como poderia o herói ser responsável

31. Cf. P. Foucart, *Le culte des héros chez les grecs,* Paris, 1918, pp. 22 e segs.; Marie Delcourt, *Légendes et cultes de héros en Grèce,* Paris, 1942, pp. 62 e ss.

32. H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre der religiösen Begriffsbildung,* Bonn, 1896. Acerca dos heróis gregos, como "Sondergötter", cf. pp. 247-73.

33. Deve-se pensar na série dos "trabalhos" de Héracles. O mito de Perseu parece fornecer um exemplo de organização já mais complexo e mais sistemático dos atos. A fim de triunfar, Perseu deve antes obrigar as *Graiai* a lhe entregar o segredo da morada das Ninfas, obter das Ninfas os instrumentos mágicos da vitória, matar Medusa com o auxílio de Atena, escapar, enfim, à perseguição das duas Górgonas sobreviventes. Mas cada frase é, na realidade, a repetição de um mesmo tema mítico, traduzindo a mesma prova iniciática: ver sem ser visto, tornar-se invisível ao adversário vigilante. Trata-se de matar Medusa, este olho de morte, vendo-a sem cruzar

por um sucesso que nunca deve conquistar, nunca merecer? O que caracteriza a proeza heróica é a sua gratuidade.[34] A fonte e a origem da ação, a razão do triunfo não se encontram no herói, mas fora dele. Ele não realiza o impossível pelo fato de ser um herói; ele é um herói pelo fato de realizar o impossível. A proeza não é emprego de uma virtude pessoal, mas o signo de uma graça divina, a manifestação de uma assistência sobrenatural. A lenda heróica não fala do homem como de um agente responsável, no centro dos seus atos, que assume o seu destino. Ela define tipos de proezas, modelos de provas, em que sobrevive a lembrança de antigas iniciações, e que estilizam, sob a forma de atos humanos exemplares, as condições que permitem adquirir qualificações religiosas, prerrogativas sociais excepcionais. O tema que os mitos dos heróis ilustram é a possibilidade, em certas condições, de estabelecer uma passagem entre o mundo dos homens e o dos deuses, de revelar em uma prova a presença do divino em si. Os casos de heroização que nós conhecemos em época histórica são, a esse respeito, muito significativos. Mostram sempre um indivíduo visitado pela Força, transfigurado por um valor religioso, manifestando esse *númen* seja em suas qualidades, mais freqüentemente físicas, seja em certas circunstâncias da sua vida, seja nas condições da sua morte. Tornar-se-á herói um homem pela sua extraordinária beleza, seu tamanho gigantesco, sua força sobre-humana, a própria extensão dos crimes que ele pôde cometer, seu desaparecimento misterioso sem deixar traço, as más ações atribuídas, após a sua morte, ao seu fantasma. Em tudo isso não há nada que evoca, mesmo de longe, a pessoa.

Ao termo deste estudo, bastar-nos-á fazer pura e simplesmente uma constatação de carência? Seria desconhecer todo um aspecto da religião grega que, por ser aberrante em alguns

---

o seu olhar; de escapar das Górgonas pelos instrumentos mágicos da invisibilidade, de surpreender as *Graiai* roubando-lhes o olho único no momento preciso em que, transmitido de mão em mão, este olho não está ainda na possessão de nenhuma delas.

34. L. Gernet, "L'anthropologie dans la religion grecque", *cit.*, p. 53.

pontos, teve, entretanto, um papel decisivo na própria origem da pessoa e da sua história no homem do Ocidente. À margem da religião oficial, nos meios de seitas, elabora-se entre os séculos VI e V uma nova noção concernente à alma, que fará sucesso no pensamento filosófico e que prepara, para retomar a expressão de Louis Gernet, possibilidades inéditas de ascensão humana.[35] A alma aparece no homem como um elemento estranho à vida terrestre, um ser vindo de outra parte e em exílio, aparentado ao divino. A experiência de uma dimensão propriamente interior teve de início, para tomar corpo, que passar por essa descoberta, no íntimo do homem, de uma força misteriosa e sobrenatural, a alma — *dáimon*. Os Magos, estes personagens tão singulares dos quais se ressaltou o papel no início do pensamento filosófico, fizeram-se os detentores de um poder sobre a alma demônica, que lhes assegura o patronato e o controle. Por meio das práticas de ascese, dos exercícios de concentração espiritual, ligados talvez a técnicas do corpo, especialmente à interrupção da respiração, eles pretendem agrupar e unificar forças psíquicas esparsas por todo o indivíduo, separar do corpo, à vontade, a alma assim isolada e reorganizada ao redor do centro, entregá-la por um momento à sua pátria originária para que ela recupere a sua natureza divina antes de tornar a descer, a fim de acorrentar-se de novo aos elos do corpo.[36] Então, a *psyché* não é mais, como em Homero, esta fumaça inconsistente, este fantasma sem relevo e sem força que exala do homem em seu último suspiro, mas é uma força instalada no interior do homem vivo, sobre a qual ele se prende e que ele tem o dever de desenvolver, de purificar, de liberar. Transformada no homem nesse ser demônico com o qual o sujeito procura coincidir, a *psyché* apresenta toda a consistência de um objeto, de um ser real podendo existir fora, de um "du-

35. *Ibidem*, p. 58.

36. Acerca desses exercícios de concentração espiritual, de tipo ioga, e de sua relação, nas seitas filosóficas como as confrarias pitagóricas, com uma disciplina de memória, cf. pp. 86-7 e 103-4. M. Detienne, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, pp. 69-85.

plo"; mas, ao mesmo tempo, ela faz parte do próprio homem, define nele uma dimensão nova que ele deve conquistar e aprofundar incessantemente, impondo-se uma dura disciplina espiritual. Ao mesmo tempo realidade objetiva e experiência vivida na intimidade do sujeito, a *psychê* constitui o primeiro quadro que permite ao mundo interior objetivar-se e tomar forma, um ponto de partida para a edificação progressiva das estruturas do *eu*.[37]

Essa origem religiosa da categoria da pessoa terá, na civilização grega, uma dúplice conseqüência. De um lado, é opondo-se ao corpo, excluindo-se do corpo que a alma conquista a sua objetividade e a sua forma própria de existência. A descoberta da interioridade segue passo a passo a afirmação do dualismo somato-psicológico. A alma define-se como o contrário do corpo; ela aí se encadeia como em uma prisão, enterra-se como em um túmulo. O corpo acha-se, pois, de início, excluído da pessoa, sem elo com a individualidade do sujeito.[38]

Em segundo lugar, a alma, sendo divina, não poderia exprimir a singularidade dos sujeitos humanos; por destino, ela supera, ultrapassa o individual. É bastante significativo, a este respeito, que ela pertença à categoria do "demônio", isto é, paradoxalmente, ao que existe no divino de menos individualizado, de menos "pessoal". Aristóteles poderá dizer, por exemplo, que a natureza, a φύσις, é não divina, mas demônica.[39] O que define o sujeito na sua dimensão interior aparenta-se, pois, aos olhos dos gregos a essa misteriosa força de vida que anima

37. Essa conquista do sujeito por si mesmo, essa elaboração progressiva do mundo da experiência interna em face do universo exterior desenvolvem-se por vias diversas em que a poesia lírica, a reflexão moral, a tragédia, a medicina, a filosofia representarão um papel importante. Sobre os valores de *psychê* e de outros termos psicológicos, sobre a sua evolução semântica nos diversos setores do pensamento grego, cf. o excelente estudo de T. B. L. Webster, "Some psychological terms in greek tragedy", *Journal of Hellenic Studies*, 1957, pp. 149-54.

38. Será, pois, necessário em seguida recuperar o corpo, integrá-lo ao eu, para fundamentar a pessoa ao mesmo tempo na sua singularidade concreta e como expressão do homem em toda a sua inteireza.

39. Aristóteles, *Acerca da adivinhação dos sonhos*, 463 B 12-5.

e põe em movimento a natureza toda. Vê-se que, nessa etapa do seu desenvolvimento, a pessoa não concerne ao indivíduo singular, no que existe de insubstituível e de único, e nem menos ao homem no que o distingue do resto da natureza, no que ele comporta de especificamente humano; ela é orientada, ao contrário, para a busca de uma coincidência, de uma fusão dos particulares com o todo. Até na corrente que se afirma como a mais oposta à religião da cidade e ao seu espírito, nós encontramos definitivamente esse mesmo esforço para inserir o indivíduo humano em uma ordem que o ultrapassa. Quando o sujeito não se inscreve diretamente na ordem social sacralizada, quando ele se evade, não é para afirmar-se como valor singular, é para voltar à ordem por um outro caminho, identificando-se, tanto quanto possível, com o divino.

7
Do mito à razão

A formação do pensamento positivo na Grécia arcaica[1]

O pensamento racional tem um registro civil: conhece-se a sua data e o seu lugar de nascimento. Foi no século VI antes da nossa era, nas cidades gregas da Ásia Menor, que surgiu uma forma de reflexão nova, inteiramente positiva, sobre a natureza. Burnet exprime a opinião corrente quando observa a este propósito: "Os filósofos jônios abriram o cantinho que a ciência não fez depois senão seguir".[2] O nascimento da filosofia, na Grécia, marcaria assim o começo do pensamento científico — poder-se-ia dizer simplesmente: do pensamento. Na Escola de Mileto, o *lógos* ter-se-ia pela primeira vez libertado do mito como as escaras caem dos olhos do cego. Mais do que uma mudança de atitude intelectual, do que uma mutação mental, tratar-se-ia de uma revelação decisiva e definitiva: a descoberta

1. Publicado em *Annales, économies, sociétés, civilisations,* 1957, pp. 183-206. (Também neste capítulo, aproveitamo-nos em muitos pontos do texto português publicado nas páginas 75-109 da obra acima citada: cf. p. 244, n. 1, N.T.)

2. *Early greek philosophy*[3], Londres, 1920, p.v. A obra foi traduzida em francês com o título: *L'aurore de la philosophie grecque.*

do espírito.[3] Seria por isso que vão procurar no passado as origens do pensamento racional. O pensamento verdadeiro não poderia ter outra origem senão ele próprio. É exterior à história, que só pode, no desenvolvimento do espírito, dar a razão de obstáculos, de erros e de ilusões sucessivas. Tal é o sentido do "milagre" grego: pela filosofia dos jônios, reconhece-se a Razão intemporal encarnada no tempo. O aparecimento do jogos introduziria, portanto, na história uma descontinuidade radical. Viajante sem bagagem, a filosofia viria ao mundo sem passado, sem pais, sem família; seria um começo absoluto.

Nessa perspectiva, o homem grego acha-se assim elevado acima de todos os outros povos, predestinado; nele se encarnou o *lógos*. "Se inventou a filosofia, opinava ainda Burnet, deve-o às suas qualidades de inteligência excepcionais: o espírito de observação aliado ao poder do raciocínio."[4] E, para além da filosofia grega, essa superioridade quase providencial transmite-se a todo o pensamento ocidental, surto do helenismo.

I

No decurso dos últimos cinqüenta anos, a confiança do Ocidente nesse monopólio da razão foi todavia abalada. A crise da física e da ciência contemporâneas minou os fundamentos — que se julgavam definitivos — da lógica clássica. O contato com as grandes civilizações espiritualmente diferentes da nossa, como a da índia e a da China, rompeu os quadros do humanismo tradicional. O Ocidente já não pode hoje considerar o *seu* pensamento como sendo o pensamento, nem saudar na aurora da filosofia grega o nascer do sol do Espírito. Em

3. Encontra-se ainda essa interpretação em Bruno Snell, cuja perspectiva é, no entanto, histórica: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denken bei den Griechen,* Hamburgo, 1955; trad. inglesa com o título: *The discovery of the mind,* Oxford, 1953.

4. *Op. cit., p.* 10. Como escreveu Clémence Ramnoux, a física jônia, segundo Burnet, salva a Europa do espírito religioso do Oriente: é a Maratona da vida espiritual ("Les interprétations modernes d'Anaximandre", *Revue de Métaphysique et de Morale,* n. 3, 1954, pp. 232-52).

uma época em que se inquieta pelo seu futuro e em que põe em dúvida os seus princípios, o pensamento racional volta-se para as suas origens: interroga o seu passado para se situar, para se compreender historicamente.

Duas datas escalonam esse esforço. Em 1912, Cornford publica o seu livro *From religion to philosophy,* no qual pela primeira vez tenta estabelecer o liame que une o pensamento religioso e os começos do conhecimento racional. Só muito mais tarde, no fim de sua vida, voltou a ocupar-se desse problema. E é em 1952 — nove anos após a sua morte — que aparecem, agrupadas sob o título de *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought,* as páginas em que estabelece a origem mítica e ritual da primeira filosofia grega.

Opondo-se a Burnet, Cornford mostra que a "física" jônia nada tem de comum com o que designamos por ciência: ignora inteiramente a experimentação e não é tampouco o produto da inteligência observando diretamente a natureza. Transpõe, numa forma laicizada e em um plano de pensamento, mais abstrato, o sistema de representação que a religião elaborou. As cosmologias dos filósofos retomam e prolongam os mitos cosmogônicos. Dão uma resposta ao mesmo tipo de pergunta: como pode emergir do caos um mundo ordenado? Utilizam um material conceitual análogo: por detrás dos "elementos" dos jônios, perfila-se a figura de antigas divindades da mitologia. Ao tornarem-se "natureza", os elementos despojaram-se do aspecto de deuses individualizados; mas permanecem as potências ativas, animadas e imperecíveis, sentidas ainda como divinas. O mundo de Homero ordenava-se por uma partilha, entre os deuses, dos domínios e das honras: a Zeus, o céu "etéreo" (αἰθήρ, o fogo); a Hades, a sombra "nevoenta" (ἀήρ, o ar); a Posidão, o mar; aos três em comum, Γαῖα, a terra, onde vivem e morrem os homens.[5] O cosmo dos jônios organiza-se segundo uma divisão das províncias, uma partilha das estações entre forças opostas que se equilibram reciprocamente.

Não se trata de uma vaga analogia. Entre a filosofia de um

5. *Ilíada,* XV, 189-94.

Anaximandro e a *Teogonia* de um poeta inspirado como Hesíodo, Cornford mostra que as estruturas se correspondem até no pormenor.[6] Mais ainda, o processo de elaboração conceitual que tende à construção naturalista do filósofo está já em gestação no hino religioso de glória a Zeus que o poema hesiódico celebra. O mesmo tema mítico de ordenamento do mundo repete-se aí, com efeito, sob duas formas que traduzem níveis diferentes de abstração.

Em uma primeira versão, a narrativa descreve as aventuras de personagens divinas:[7] Zeus luta pela soberania contra Tifão, dragão de mil vozes, força de confusão e de desordem. Zeus mata o monstro, cujo cadáver dá nascimento aos ventos que sopram no espaço separando o céu e a terra. Depois, incitado pelos deuses a tomar o poder e o trono dos imortais, Zeus reparte entre eles as "honras". Sob essa forma, o mito está ainda muito próximo do drama ritual de que ele é a ilustração, e de que se acharia o modelo na festa real da criação do ano-novo, no mês Nisan, na Babilônia.[8] No fim de um ciclo temporal — um Grande Ano — o rei deve reafirmar o seu poder de soberania, posto em causa nesta viragem do tempo em que o mundo retorna ao seu ponto de partida.[9] A prova e a vitória

6. *Principium sapientiae,* Cambridge, 1952, pp. 159-224. A demonstração é retomada por George Thomson, *Studies in ancient greek society,* vol. II, *The first philosophers,* Londres, 1955, pp. 140-72.

7. Hesíodo, *Teogonia,* 820-71.

8. Como observa Guthrie, que reviu e anotou o manuscrito de Cornford, a hipótese de uma filiação entre os mitos cosmológicos da *Teogonia* de Hesíodo e um conjunto mítico-ritual babilônio foi reforçada pela publicação recente de um texto hitita, a epopéia de Kumarbi, que estabelece a ligação entre as duas versões (*Principium Sapientiae,* p. 249, n. 1). G. Thomson insiste também no papel de intermediário que pode desempenhar uma versão fenícia do mito, de que se encontra o eco, em uma data tardia, em Filon de Biblos, *op. cit.,* pp. 141 e 153.

9. Na Babilônia, o rito celebra-se todos os anos, durante os onze dias que, acrescentados ao fim de um ano lunar, permitem fazê-lo coincidir com o ano solar, e asseguram assim, com o conhecimento exato das estações, a possibilidade de prever e de organizar o escalonamento dos trabalhos agrícolas. O momento escolhido para intercalar no ano os onze dias "fora do tempo" era o do equinócio da primavera antes do começo da lavra. Sobre as relações entre a função real, o desenvolvimento da agricultura, o controle

reais, ritualmente mimadas por uma luta contra um dragão, têm valor de uma recriação da ordem cósmica, própria da estação, social.

O rei está no centro do mundo, como ele está no centro do seu povo. Cada ano, repete o feito realizado por Marduc e que um hino celebra, o *Enuma elis,* cantado no quarto dia de festa: a vitória do deus sobre Tiamat, monstro fêmea, encarnando as forças da desordem, o regresso ao informe, o caos. Proclamado rei dos deuses, Marduc mata Tiamat, com o auxílio dos ventos que penetram no interior do monstro. Morto o dragão, Marduc abre-o em dois como uma ostra, atira uma metade ao ar e imobiliza-a para formar o céu. Fixa então o lugar e o movimento dos astros, fixa o ano e os meses, cria a raça humana, distribui os privilégios e os destinos. Através do rito e do mito babilônios, exprime-se um pensamento, que não estabelece ainda entre o homem, o mundo e os deuses uma nítida distinção de planos. O poder divino concentra-se na pessoa do rei. O ordenamento do mundo e a regulação do cicio das estações aparecem integrados na atividade real: são aspectos da função de soberania. Natureza e sociedade estão confundidas.

Pelo contrário, em uma outra passagem do poema de Hesíodo,[10] a narrativa da criação da ordem apresenta-se desprovida de todo conjunto de imagens míticas, e os nomes dos protagonistas são suficientemente transparentes para revelar o caráter "natural" do processo que conduz à organização do cosmo. Na origem, acha-se Caos, sorvedouro sombrio, vácuo *aéreo* onde nada é distinto. É preciso que Caos se abra como uma goela (χάος está associado etimologicamente a χάσμα: boqueirão, χαίνω, χάσκω, χασμῶμαι: abrir-se, ter a boca aberta, escancarar-se) para que a Luz (αἰθήρ) e o Dia, sucedendo-se à Noite, aí se introduzam, iluminando o espaço entre Γαῖα (a terra) e Οὐρανός (o céu) doravante desunidos. A emergência do mundo prossegue com o aparecimento de Πόντος (o mar),

---

do tempo das estações, graças à invenção do calendário solar ou luni-solar, podem ver-se indicações interessantes em G. Thomson, *op. cit.*, pp. 105-30.

10. Hesíodo, *Teogonia,* 116 e ss.

que surge, por seu turno, de Γαῖα. Todos esses nascimentos sucessivos, sublinha Hesíodo, operam-se sem a intervenção de Ἔρως (amor):[11] não por união, mas por segregação. Ἔρως *é* o princípio que aproxima os opostos — como o macho e a fêmea — e que os une. Enquanto não intervém, a gênese processa-se por separação de elementos previamente unidos e confundidos (Γαῖα gera Οὐρανός e Πόντος).

Nessa segunda versão do mito, reconhece-se a estrutura de pensamento que serve de modelo a toda a física jônia. Cornford dá esquematicamente a seguinte análise: 1º) no começo, há um estado de indistinção onde nada aparece; 2º) dessa unidade primordial emergem, por segregação, pares de opostos, quente e frio, seco e úmido, que vão diferenciar no espaço quatro províncias: o céu de fogo, o ar frio, a terra seca, o mar úmido; 3º) os opostos unem-se e interferem, cada um triunfando por sua vez sobre os outros, segundo um ciclo indefinidamente renovado, nos fenômenos meteóricos, na sucessão das estações, no nascimento e na morte de tudo o que vive, plantas, animais e homens.[12] As noções fundamentais em que se apóia esta construção dos jônios — segregação a partir da unidade primordial, luta e união incessante dos opostos, mudança cíclica eterna — revelam o fundo do pensamento mítico onde enraíza a sua cosmologia.[13] Os filósofos não precisaram inventar um

11. *Teogonia,* 132. Cf. Cornford, *op. cit.,* p. 194 e ss.; Thomson, *op. cit.,* p. 151.

12. O ano compreende quatro estações, do mesmo modo que o cosmo compreende quatro regiões. O verão corresponde ao quente, o inverno ao frio, a primavera ao seco, o outono ao úmido. No curso do ciclo anual, cada "força" predomina durante um momento, devendo em seguida pagar, segundo a ordem do tempo, o preço da sua "injusta agressão" (Anaximandro, fr. I), cedendo por sua vez o lugar ao princípio oposto. Através desse movimento alternado de expansão e de recuo, o ano volta periodicamente ao seu ponto de partida. Também o corpo do homem compreende quatro humores (Hipócrates, *Natureza do homem,* 7) que dominam alternadamente, segundo as estações. Cf. Cornford, *op. cit.,* pp. 168 e ss.; Thomson, *op. cit.,* p. 126.

13. A luta dos opostos, figurada em Heráclito por Πόλεμος, em Empédocles por Νεῖκος, exprime-se em Anaximandro pela injustiça — ἀδικία — que cometem reciprocamente uns e outros. A atração e a união dos opostos, representadas em Hesíodo por Ἔρως, em Empédocles por Φιλία, traduzem-se em Anaximandro pela interação dos quatro princípios, depois

sistema de explicação do mundo: acharam-no já pronto. A obra de Cornford marca uma viragem na maneira de abordar o problema das origens da filosofia e do pensamento racional. Visto combater a teoria do milagre grego que apresentava a física jônia como a revelação brusca e incondicionada da Razão, Cornford tinha por preocupação essencial restabelecer entre a reflexão filosófica e o pensamento religioso que a tinha precedido o fio da continuidade histórica; por isso foi levado a procurar entre uma e outra os aspectos de permanência e a insistir sobre o que aí se pode reconhecer de comum. De tal sorte que, através da sua demonstração, se tem por vezes o sentido de que os filósofos se contentam com repetir, em uma linguagem diferente, o que já dizia o mito. Hoje que a filiação, graças a Cornford, está reconhecida, o problema toma necessariamente uma nova forma. Já não se trata apenas de encontrar na filosofia o antigo, mas de destacar o verdadeiramente novo: aquilo que faz precisamente com que a filosofia deixe de ser mito para se tornar filosofia. Deve-se, por conseguinte, definir a mutação mental de que a primeira filosofia grega dá testemunho, precisar a sua natureza, a sua amplitude, os seus limites, as suas condições históricas.

Esse aspecto do problema não passou despercebido a Cornford. Pode-se pensar que ele lhe teria conferido maior relevo se tivesse podido levar a bom termo a sua última obra. "Na filosofia", disse ele, "o mito é racionalizado".[14] Mas que signifi-

---

que eles se separaram. É essa interação que dá nascimento às primeiras criaturas vivas, quando o ardor do sol aquece o lodo úmido da terra. Para G. Thomson *(op. cit.,* pp. 45, 91 e 126), essa forma de pensamento, que se poderia chamar uma lógica da oposição e da complementaridade, deve ser posta em relação com a estrutura social mais arcaica: a complementaridade na tribo dos dois clãs opostos, exógamos com intercasamentos. A tribo, escreve G. Thomson, é a unidade dos opostos.

Quanto à concepção cíclica, Cornford mostra igualmente a sua persistência entre os milésios. Como o ano, o cosmo torna ao seu ponto de partida: a unidade primordial. O Ilimitado — ἄπειρον — é não só origem, mas fim do mundo ordenado e diferenciado. É princípio — ἀρχή —, fonte infinita, inesgotável, eterna, de onde tudo provém, onde tudo torna. O Ilimitado é "ciclo" no espaço e no tempo.

14. Cornford, *op. cit.,* pp. 187-8.

ca isto? Em primeiro lugar, que ele tomou a forma de um problema explicitamente formulado. O mito era uma narrativa, não a solução de um problema. Contava a série das ações ordenadoras do rei ou do deus tal como o rito as mimava. O problema achava-se resolvido sem na verdade ter sido posto. Mas, na Grécia, onde, com a Cidade (πόλις), triunfam novas formas políticas, só subsistem do antigo rito real vestígios cujo sentido se perdeu;[15] apagou-se a recordação do rei criador da ordem e fazedor do tempo;[16] não se vislumbra mais a relação entre o feito mítico do soberano, simbolizado pela sua vitória sobre o dragão, e a organização dos fenômenos cósmicos. A ordem natural e os fatos atmosféricos (chuvas, ventos, tempestades, raios), ao tornarem-se independentes da função real, deixam de ser inteligíveis na linguagem do mito em que até então se exprimiam. Apresentam-se doravante como "problemas" sobre os quais a discussão está aberta. São esses problemas (gênese da ordem cósmica e explicação dos *metéora)* que constituem, na sua forma nova, o problema, a matéria da primeira reflexão filosófica. O filósofo toma assim a sucessão do velho rei-mágico, senhor do tempo: elabora a teoria do que outrora o rei realizava.[17]

Função real e ordem cósmica estão já dissociadas em Hesíodo. O combate de Zeus contra Tifão para obter o título de

---

15. Uma das partes mais sugestivas do livro de G. Thomson é aquela em que estabelece a aproximação entre o ciclo da *octaéteris,* que faz coincidir, na Grécia, o ano lunar com o ano solar, e as formas arcaicas da realeza. Sabe-se que todos os nove anos, Minos faz renovar no antro de Zeus o seu poder real, do mesmo modo que todos os nove anos, em Esparta, os éforos inspecionam as estrelas para confirmar o poder dos seus reis. As festas octanais das *Daphnephóriai* em Tebas e do *Septérion* em Delfos estariam em ligação estrita tanto com o estabelecimento do calendário em uma data muito mais antiga de que o supunha Nilsson, como com a instituição real.

16. A recordação entrevê-se ainda em Homero *(Odisséia,* XIX, 109), mas, na história de Salmoneu, a personagem do rei mágico e fazedor do tempo já serve tão-somente para ilustrar a cena da *Hýbris* humana e da sua punição pelos deuses.

17. E realiza-o também quando a ocasião se apresenta: Empédocles conhece a arte de deter o vento e de transformar a chuva em seca. Cf. Louis Gernet, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc,* n. 183, 1945, p. 9.

rei dos deuses perdeu o significado cosmogônico. É necessária a ciência de um Cornford para despistar nos ventos que nascem do cadáver de Tifão aqueles que, entranhando-se no interior de Tiamat, separam o céu da terra. Inversamente, a narração da gênese do mundo descreve um processo natural, sem ligação com o rito. Apesar do esforço de delimitação conceitual que aí se manifesta, o pensamento de Hesíodo permanece no entanto mítico. Οὐρανός, Γαῖα, Πόντος são na verdade realidades físicas, no seu aspecto concreto de céu, de terra, de mar; mas são ao mesmo tempo forças divinas cuja ação é análoga à dos homens. A lógica do mito repousa nesta ambigüidade: operando sobre dois planos, o pensamento apreende o mesmo fenômeno, por exemplo, a separação da terra das águas, simultaneamente como fato natural no mundo visível e como geração divina no tempo primordial. Entre os milésios, pelo contrário, nota Cornford segundo W. Jaeger,[18] Ὠκεανός e Γαῖα despojaram-se de todo aspecto antropomórfico para se tornarem pura e simplesmente a água e a terra. Sob essa forma, a observação é um tanto sumária. Os elementos dos milésios não são personagens míticas como Γαῖα, mas não são tampouco realidades concretas como a terra. São a um tempo "forças" eternamente ativas, divinas e naturais. A inovação mental consiste no fato de essas forças serem estritamente delimitadas e abstratamente concebidas: limitam-se a produzir um efeito físico determinado, e este efeito é uma qualidade geral abstrata. Em seu lugar, ou sob o nome de terra de fogo, os milésios põem as qualidades de seco e de quente, substantificadas e objetivadas, pelo novo emprego do artigo τό, *o* quente,[19] quer dizer uma realidade inteiramente definida pela ação de aquecer, e que, para traduzir o seu aspecto de "força", já não necessita de uma contrapartida

18. Werner Jaeger, *The theology of the early greek philosophers,* Oxford, 1947, pp. 20-1; Cornford, *op. cit.,* p. 259. O exemplo de Γαῖα, retido por Cornford, não é de resto dos mais felizes. Como observa Aristóteles — e pelas razões que ele dá —, os milésios não atribuem em geral, na sua física, um papel de primeiro plano à terra (*Metafísica,* A, 8, 980 e ss.). Por outro lado, Γαῖα, como força divina, está muito pouco humanizada.

19. Cf. Bruno Snell, *op. cit.,* pp. 299 e ss.

mítica como Hefesto. As forças que produziram e que animam o cosmo acham-se, portanto, sobre o mesmo plano e do mesmo modo que aquelas que vemos operar cada dia quando a chuva umedece a terra ou quando um fogo seca uma roupa molhada. O original, o primordial, despojam-se do seu mistério: a banalidade tranqüilizadora do quotidiano. O mundo dos jônios, esse mundo "cheio de deuses", é também plenamente natural.

Sob esse aspecto, a revolução é tão ampla e leva tão longe o pensamento que, nos seus progressos ulteriores, a filosofia parecerá fazê-lo retroceder. Entre os "Físicos", a positividade invadiu de súbito a totalidade do ser, sem executar o homem nem os deuses. Tudo o que é real é Natureza.[20] E esta natureza, separada do seu pano de fundo mítico, torna-se ela própria problema, objeto de uma discussão racional. A Natureza, *phýsis*, é força de vida e de movimento. Enquanto permaneciam confundidos os dois sentidos de φύειν — produzir e gerar —, assim como os dois sentidos de γένεσις — origem e nascimento —, a explicação do devir assentava na imagem mítica da união sexual.[21] Compreender era achar o pai e a mãe: desenhar a árvore genealógica. Mas, entre os jônios, os elementos naturais, tornados abstratos, já não se podem unir por casamento, à maneira dos homens. Assim, a cosmologia não modifica somente a sua linguagem, mas muda de conteúdo. Em vez de descrever os nascimentos sucessivos, definiu os princípios primeiros, constitutivos do ser. De narrativa histórica, transforma-se em um sistema que expõe a estrutura profunda do real. O problema da γένεσις, do devir, converte-se em uma indagação do que é estável, permanente, idêntico, para além da mudança, Ao mesmo tempo, a noção de *phýsis* é submetida a uma crítica que a despoja progressivamente de tudo o que ela tomava ainda do mito. Para dar a razão das mudanças no cosmo, recorre-se cada vez mais aos modelos que oferecem as engenhosidades

20. A alma humana é um pedaço da natureza, talhado no estofo dos elementos. O divino é o fundo da natureza, o tecido inesgotável, a tapeçaria sempre em movimento onde, sem fim, se desenham e apagam as formas.

21. Cornford, *op. cit.*, pp. 180-1.

técnicas, em vez de se referir à vida animal ou ao crescimento das plantas. O homem compreende melhor e de outro modo o que ele próprio construiu. O movimento de uma máquina explica-se por uma estrutura permanente da matéria, não pelas mudanças que engendra o dinamismo vital.[22] O velho princípio mítico de uma "luta" entre forças qualitativamente opostas, produzindo a emergência das coisas, cede a vez, em Anaxímenes, a uma separação mecânica de elementos que já não possuem entre eles senão diferenças quantitativas. O domínio da *phýsis* precisa-se e limita-se. Concebido como um mecanismo, o mundo esvazia-se pouco a pouco do divino que o animava entre os primeiros físicos. Na mesma ocasião, coloca-se o problema da origem do movimento; o divino concentra-se fora da natureza, em oposição à natureza, impelindo-a e regulando-a do exterior, como o Noûς de Anaxágoras.[23]

A física jônia reúne-se a uma corrente de pensamento diferente e sob muitos aspectos oposta.[24] Poder-se-ia dizer que ela vem reforçá-la, tanto as duas formas de filosofia nascente aparecem, no seu contraste, complementares. Em terra de Itália, na

22. O recurso a um modelo técnico não constitui por si próprio necessariamente uma transformação mental. O mito serve-se de imagens técnicas do mesmo modo que o pensamento racional. Basta recordar o lugar que a imaginação mítica atribui a operações de preparação de ligas, de tecelagem, de fiação, de modelagem, com roda ou com balança etc. Mas, a esse nível de pensamento, o modelo técnico serve para caracterizar um tipo de atividade, ou a função de um agente: os deuses fiam o destino, pesam as sortes, como as mulheres fiam a lã e os intendentes a pesam. No pensamento racional, a imagem técnica assume uma função nova, estrutural e não já ativa. Faz compreender o jogo do mecanismo em vez de definir a operação de um agente; cf. Bruno Snell, *The discovery of the mind,* pp. 215 e ss. O autor sublinha a diferença entre a comparação técnica, quando se dá o caso de Homero a utilizar, e o partido que dela tira, por exemplo, um Empédocles. Empédocles não procura mais exprimir uma manifestação vital e ativa, mas uma propriedade, uma estrutura permanente de um objeto.

23. Cf. W. Jaeger, *op. cit.,* pp. 160 e ss.

24. Pierre-Maxime Schuhl mostrou que essas duas correntes correspondem às duas tendências antagonistas da religião e da cultura gregas, e que o seu conflito serve de elemento motor ao desenvolvimento da filosofia *(Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne,*[2] Paris, 1949).

Magna Grécia, os sábios já não põem em evidência a unidade da *phýsis,* mas a dualidade do homem, apreendida em uma experiência a um tempo religiosa e filosófica: existe uma alma humana diferente do corpo, oposta ao corpo e que o dirige, tal como a divindade procede com a natureza. A alma possui uma outra dimensão além da espacial, uma forma de ação e de movimento — o pensamento, que não é deslocação material.[25] Parente do divino, pode em certas condições conhecê-lo, alcançá-lo, unir-se-lhe, e conquistar uma existência liberta do tempo e da mudança.

Por detrás da natureza, reconstitui-se um pano de fundo invisível, uma realidade mais verdadeira, secreta e oculta, da qual a alma do filósofo tem a revelação e que é o contrário da *phýsis.* Assim, desde o seu primeiro passo, o pensamento racional parece tornar ao Mito.[26] Parece, tão-somente. Retomando por sua conta uma estrutura de pensamento mítico, de fato afasta-se do seu ponto de partida. O "desdobramento" da *phýsis,* e a distinção que daí resulta de vários níveis do real, acusa e acentua essa separação da natureza, dos deuses, do homem, que é a primeira condição do pensamento racional. No mito, a diversidade dos planos ocultava uma ambigüidade que permitia confundi-los. A filosofia multiplica os planos para evitar a confusão. Através dela, as noções de humano, de natural, de divino, melhor distintas, definem-se e elaboram-se reciprocamente.

---

25. Bruno Snell examinou, através da poesia lírica grega antiga, a descoberta da alma humana, no que constitui as suas dimensões propriamente espirituais: interioridade, intensidade, subjetividade. Nota a inovação que constitui a idéia de uma "profundidade" do pensamento. Homero não conhece expressões como βαθυμήτης, βαθύφρων: ao pensar profundo; diz πολύμητις, πολύφρων: ao múltiplo pensar. A noção de que os fatos intelectuais e espirituais (sentimento, reflexão, conhecimento) têm uma "profundidade" surge na poesia arcaica antes de se exprimir, por exemplo, em Heráclito (*op. cit.,* pp. 36-7).

26. A antítese, fundamental no pensamento religioso, das φανερά, as coisas visíveis, e das ἄδηλα, as coisas invisíveis, encontra-se transposta na filosofia, na ciência e na distinção jurídica dos bens aparentes e não aparentes. Cf. P.-M. Schuhl, "Adèla", *Homo. Études Philosophiques, I, Annales publiées par la Faculté des Lettres de Toulouse,* 1953, pp. 86-94; L — Gernet, "Choses visibles et choses invisibles", *Revue Philosophique,* 1956, pp. 79-87.

Ao invés, o que desqualifica a "natureza" aos olhos dos filósofos, e a rebaixa ao nível da simples aparência, é o fato do devir da *phýsis* não ser mais inteligível do que a γένεσις do mito. O ser autêntico que a filosofia quer atingir e revelar para além da natureza não é o sobrenatural diferente:[27] a pura abstração, a identidade consigo própria, o princípio mesmo do pensamento racional, objetividade sob a forma do *lógos*. Entre os jônios, a nova exigência da positividade era erigida ao primeiro golpe em absoluto no conceito da *phýsis;* em Parmênides, a nova exigência de inteligibilidade é erigida em absoluto no conceito do Ser, imutável e idêntico. Dilacerada entre essas duas exigências contraditórias, que marcam uma e outra igualmente uma ruptura decisiva com o mito, o pensamento racional lança-se, de sistema em sistema, em uma dialética cujo movimento gera a história da filosofia grega.

O nascimento da filosofia aparece, por conseguinte, solidário de duas grandes transformações mentais: um pensamento positivo, excluindo toda forma de sobrenatural e rejeitando a assimilação implícita estabelecida pelo mito entre fenômenos físicos e agentes divinos; um pensamento abstrato, despojando a realidade dessa força de mudança que lhe conferia o mito, e recusando a antiga imagem da união dos opostos em benefício de uma formulação categórica do princípio de identidade.

Sobre as condições que permitiram, na Grécia do século VI, essa dupla revolução, Cornford não dá nenhuma explicação. Mas, no meio século que decorre entre a publicação das suas duas obras, o problema foi posto por outros autores. No *Essai sur la formation de la pensée grecque,* P.-M. Schuhl, em introdução ao estudo da filosofia positiva dos milésios, acentu-

27. Na religião, o mito exprime uma verdade essencial; é saber autêntico, modelo da realidade. No pensamento racional, inverte-se a relação. O mito já não é senão a imagem do saber autêntico, e o seu objeto, a *génesis,* uma simples imitação do modelo, o Ser imutável e eterno. O mito define então o domínio do verossímil, da crença, πίστις, por oposição à certeza da ciência. Pelo fato de ser conforme ao esquema mítico, o desdobramento da realidade, pela filosofia, em modelo e imagem, nem por isso significa menos o sentido de uma desvalorização do mito, rebaixado ao nível da imagem. Cf., em particular, Platão, *Timeu,* 29 e ss.

ava a amplitude das transformações sociais e políticas que precedem o século VI. Notava a função libertadora que desempenharam, para o espírito, instituições como a moeda, o calendário, a escrita alfabética; o papel da navegação e do comércio na nova orientação do pensamento voltado para a prática.[28] Benjamin Farrington, por sua vez, ligava o racionalismo dos primeiros físicos da Jônia ao progresso técnico nas ricas cidades gregas da Ásia Menor.[29] Substituindo os antigos esquemas antropomórficos por uma interpretação mecanicista e instrumentalista do universo, a filosofia dos jônios refletiria a importância crescente da técnica na vida social da época. O problema foi retomado por George Thomson, que formula contra a tese de Farrington uma objeção decisiva. É impossível estabelecer um elo direto entre pensamento racional e desenvolvimento técnico. No plano da técnica, a Grécia nada inventou nem inovou. Tributária do Oriente, nesse domínio, nunca realmente o ultrapassou. E o Oriente, apesar da sua inteligência técnica, nunca pôde libertar-se do mito nem construir uma filosofia racional.[30] Cumpre, portanto, fazer intervir outros fatores, e Thomson insiste, com razão, sobre dois grandes grupos de fatos: a ausência, na Grécia, de uma monarquia de tipo oriental, bem cedo substituída por outras formas políticas; os começos, com a moeda, de uma economia mercantil, o aparecimento de uma classe de comerciantes, para os quais os objetos se despojam da sua diversidade qualitativa (valor de uso) e só têm o significado abstrato de uma mercadoria semelhante a todas as outras (valor de troca). Entretanto, se se quiser discernir de mais perto as condições concretas nas quais se pode operar a mutação do pensamento religioso em pensamento racional, é necessário fazer um novo rodeio. A física jônia esclareceu-nos sobre o conteúdo da primitiva filosofia; mostrou-nos aí uma transposição dos mitos cosmogônicos, a "teoria" dos fenômenos de que o rei, nos tempos antigos, possuía o domínio e a prática. A

28. P.-M. Schuhl, *op. cit.*, pp. 151-75.
29. B. Farrington, *Greek science*, t. I, Londres, 1944, pp. 36 e ss.
30. G. Thomson, *op. cit.*, pp. 171-2.

outra corrente do pensamento racional, a filosofia da Magna Grécia, vai permitir-nos esclarecer as origens do filósofo, os seus antecedentes como tipo de personagem humano.

II

Nos alvores da história intelectual da Grécia, entrevê-se toda uma linhagem de personalidades estranhas para as quais Rohde chamou a atenção.[31] Essas figuras, semilendárias, que pertencem à classe dos videntes estáticos e dos magos purificadores, encarnam o modelo mais antigo do "Sábio". Alguns acham-se estreitamente associados à lenda de Pitágoras, fundador da primeira seita filosófica. O seu gênero de vida, a sua investigação, a sua superioridade espiritual colocam-nos à margem da humanidade vulgar. Em sentido estrito, são "homens divinos"; por vezes, eles próprios se proclamam deuses.

Halliday notava já a existência, em uma forma arcaica de mântica entusiástica, de uma categoria de adivinhos públicos, os *demiourgói*, que apresentam a um tempo os traços do profeta inspirado, do poeta, do músico, cantor e bailarino, do médico, purificador e curandeiro.[32] Esse tipo de adivinho, muito diferente do sacerdote e muitas vezes oposto ao rei, projeta um vislumbre sobre a linhagem dos Arísteas, Ábaris, Hermótimo, Epimênides e Ferecides. Na verdade, todas essas personagens acumulam também as funções de adivinho, de poeta e de sábio, funções associadas que têm por base um mesmo poder mântico.[33] Adivinho, poeta e sábio têm em comum uma faculdade excepcional de vivência para além das aparências sensíveis; possuem uma espécie de extra-sentido que lhes descobre o acesso a um mundo normalmente interdito aos mortais.

O adivinho é um homem que vê o invisível. Conhece pelo contato direto as coisas e os acontecimentos dos quais está

31. E. Rohde, *Psyché*, Friburgo, 1894; trad. francesa por A. Reymond, Paris, 1952, pp. 336 e ss.

32. W. R. Halliday, *Greek divination. A study of its methods and principies*, Londres, 1913.

33. Cornford, *op. cit.*, pp. 89 e ss.

separado no espaço e no tempo. Uma fórmula define-o de modo quase ritual: um homem que sabe todas as coisas passadas, presentes e futuras.[34] Fórmula que se aplica igualmente ao poeta inspirado, com a simples diferença de que o poeta tende sobretudo a especializar-se na exploração das coisas do passado.[35] No caso de uma poesia séria, visando menos ao divertimento do que à instrução, as coisas do passado que a inspiração divina faz ver ao cantor não consistem, como em Homero, em um catálogo exato de personagens e de acontecimentos humanos, mas, como em Hesíodo, na narração verídica das "origens": genealogias divinas, gênese do cosmo, nascimento da humanidade.[36] Divulgando o que se oculta nas profundidades do tempo, o poeta revela na própria forma do hino, da encantação e do oráculo, uma verdade essencial que tem o duplo caráter de um mistério religioso e de uma doutrina de sabedoria. Pergunta-se: como não se encontraria essa ambigüidade na mensagem do primeiro filósofo? Também a sua mensagem concerne a uma realidade dissimulada por detrás das aparências e que escapa ao conhecimento vulgar. A forma do poema em que se exprime ainda uma doutrina tão abstrata, como a de Parmênides, traduz esse valor de revelação religiosa que conserva a filosofia nascente.[37] Tal como o adivinho e o poeta, e ainda confundido com eles, o Sábio define-se originalmente como o ser excepcional que tem o poder de ver e de fazer ver o invisível. Quando o filósofo pretende definir o seu próprio procedimento, a natureza da sua atividade espiritual, o objeto da sua indagação, utiliza o vocabulário religioso das seitas e das confrarias: apre-

34. *Ilíada*, I, 70; cf. Cornford, pp. 73 e ss.

35. É a mesma fórmula que Hesíodo emprega na *Teogonia*, 32: as Musas inspiravam-no para cantar as coisas que foram e que serão; e *Teogonia*, 38: as Musas dizem as coisas que são, que serão, que foram. Por outro lado, a adivinhação, em princípio, não concerne menos ao passado do que ao futuro. Um profeta purificador, como Epimênides, poderá mesmo restringir a sua competência divinatória exclusivamente à descoberta dos fatos passados, que permanecem desconhecidos (Aristóteles, *Retórica*, III, 17, 1418 A 24).

36. Hesíodo, *Teogonia*, 43 e segs. Cf. Cornford, *op. cit.*, p. 77.

37. Cf. L. Gernet, "Les origines de la philosophie", *loc. cit.*, p. 2.

senta-se como um eleito, como um θεῖος ἀνήρ, que se beneficia de uma graça divina; realiza uma viagem mística no além, por um caminho de procura que invoca a Via dos mistérios no termo do qual obtém, por uma espécie de *epoptéia,* essa visão que consagra o primeiro grau de iniciação.[38] Abandonando a multidão dos "insensatos", entra no pequeno círculo dos iniciados: aqueles que viram, οἱ εἰθότης, que sabem, σοφοί. Aos diversos graus de iniciação, nos mistérios, corresponde, na confraria pitagórica, a hierarquia dos membros segundo o seu grau de adiantamento;[39] como, em Heráclito, a hierarquia dos três tipos diferentes de humanidade: aqueles que ouvem o *logos* (que tiveram a ἐποπτεία), aqueles que o ouvem pela primeira vez, sem o compreender ainda (a μύησις dos novos iniciados), aqueles que não ouviram (os ἀμύητοι).[40]

A visão divinatória do poeta inspirado coloca-se sob o signo da deusa *Mnemosýne,* Memória, mãe das Musas. Memória não confere o poder de invocar recordações individuais, de representar-se a ordem dos acontecimentos dissipados no passado. Daí ao poeta — assim como ao adivinho — o privilégio de ver a realidade imutável e permanente põe-no em contato com o seu original, do qual o tempo, na sua marcha, só descobre uma ínfima parte aos humanos, e para a ocultar logo após. Essa função reveladora do real, atribuída a uma memória que não é, como a nossa, sobrevôo do tempo, mas evasão fora do tempo, encontramo-la transposta na *anámnesis* filosófica:[41] a reminiscência platônica permite reconhecer as verdades eternas que a alma pôde contemplar numa viagem em que ela

38. Sobre a relação entre o vocabulário, as imagens, os temas de pensamento, em um Parmênides e em uma tradição das seitas místicas, cf. L. Gernet, *loc. cit.,* pp. 2-6; G. Thomson, *op. cit.,* pp. 289 e ss.

39. Louis Gernet, *loc. cit.,* p. 4. Gernet sublinha o valor religioso do termo *beatus (eudáimon)* que designa o mais alto grau da hierarquia e que se decompõe em *doctus, perfectus* e *sapiens;* cf. também Cornford, *op. cit., p.* 110.

40. Heráclito, fr. 1; cf. Cornford, *op. cit.,* p. 113; G. Thomson, *op. cit.,* p. 274.

41. L. Gernet, *loc. cit.,* p. 7: Cornford, *op. cit.,* pp. 45-61, 76 e ss. e cf. p. 74.

estava liberta do corpo. Em Platão, aparece em plena luz o laço entre uma certa noção da Memória e uma nova doutrina da imortalidade que rompe decididamente com as concepções helênicas da alma, de Homero aos pensadores jônios.

Para compreender essa inovação, que dá a toda a corrente mítica da filosofia grega a sua originalidade, bastará fazer intervir, com Rohde, a influência do movimento dionisíaco da experiência que este se supõe fornecer, pelas suas práticas extáticas, de uma separação da alma do corpo e da sua união com o divino?[42] O êxtase dionisíaco, delírio coletivo, brusca posse por um deus que se apodera do homem, é um estado impessoal sofrido passivamente. Muito diversa se apresenta a noção de uma alma individual, que possui em si mesma e por si mesma o poder inato de se libertar do corpo e de viajar no além.[43] Não é no culto de Dioniso que essa crença pode enraizar-se; encontra a sua origem nas práticas destes ἰατρομάντεις que prefiguram o filósofo, e de que a lenda impõe a aproximação com a personagem e o comportamento do *xamã* das civilizações da Ásia do Norte.[44] Os Sábios são, no grupo social, individualidades à margem que singularizam uma disciplina de vida ascética: reti-

42. E. Rohde, *op. cit.*, pp. 278-9.

43. A diferença é muito fortemente sublinhada por E. R. Dodds, *The greeks and the irrational*, University of California Press, 1951, pp. 140 e ss.

44. A aproximação foi indicada incidentemente por E. Rohde, *op. cit.*, p. 283. A tese *do xamanismo* grego foi desenvolvida por Meuli, *"Scythica", Hermes*, 1935, pp. 121-77; cf. também L. Gernet, *loc. cit.*, p. 8; E. R. Dodds, *op. cit.*, no capítulo intitulado: "O xamanismo grego e o puritanismo"; Cornford, *op. cit.*, no capítulo "Shamanism". Cornford supõe, com N. Kershaw Chadwick (*Poetry and prophecy*, Cambridge, 1942, p. 12), que a Trácia pode ter sido para a Grécia o elo que a ligou pelos seus contatos, com os germanos ao Norte, com os celtas a oeste, ao sistema mântico aparentado ao *xamanismo* da Ásia do Norte. Meuli e Dodds reservam um lugar, fora da Trácia, à Cítia com a qual a colonização do litoral do mar Negro pôs os gregos em contato. Notar-se-ia a origem nórdica dos Magos, Arísteas, Ábaris, Hermótimo, e o seu contato com o mundo hiperbóreo. É verdade que Epimênides é cretense. Mas, após a sua morte, constata-se que o seu cadáver está tatuado; e a tatuagem, diz-nos Heródoto, era uma prática usada entre a nobreza trácia (V, 6,3). Sabe-se, por outro lado, o lugar ocupado por Creta nas lendas hiperbóreas. De nossa parte, mais do que com os fatos de *xamanismo*, estaríamos tentados a estabelecer uma aproximação com as técnicas de tipo ioga.

ros no deserto ou em cavernas, vegetarismo, dieta mais ou menos total, abstinência sexual, regra de silêncio etc. A sua alma possui o extraordinário poder de abandonar o seu corpo e de o reintegrar consoante a sua vontade, após uma descida ao mundo infernal, uma peregrinação no éter, ou uma viagem através do espaço que os fez aparecer distantes do lugar onde jaziam, adormecidos em uma espécie de sono cataléptico. Certos pormenores acusam esses aspectos de *xamanismo:* a flecha de ouro, que Ábaris leva consigo por toda parte, o tema do vôo no ar, a ausência de alimentação. É nesse clima religioso, muito especial, que toma corpo uma teoria da metempsicose explicitamente ligada ao ensino dos primeiros sábios. Esta doutrina prolonga a concepção arcaica segundo a qual a vida se renova ciclicamente na morte. Mas, nesse meio de magos, a velha idéia de uma circulação entre os mortos e os vivos adquire um sentido muito mais preciso. O domínio da alma que permite ao sábio, no termo de uma dura ascese, viajar no outro mundo confere-lhe um novo tipo de imortalidade pessoal. O que faz dele um deus entre os homens é que ele sabe, graças a uma disciplina de tensão e de concentração espirituais, de que Gernet fixou o liame com uma técnica de controle do sopro respiratório, concentrar sobre si mesma a alma ordinariamente dispersa em todos os pontos do corpo.[45] Concentrada assim, a alma pode destacar-se do corpo, evadir-se dos limites da vida em que ela está momentaneamente encerrada e encontrar de novo a recordação de todo o ciclo das suas encarnações passadas. Desse modo, compreende-se melhor o papel dos "exercícios de memória" cuja regra Pitágoras havia instituído na sua confraria, quando se evoca a frase de Empédocles a seu respeito: "Este homem que, pela tensão das forças do seu espírito, via facilmente cada uma das coisas que estão em dez, em vinte

45. Cf. L. Gernet, *op. cit.*, p. 8. Ernst Bickel acentuou a relação entre uma noção arcaica da alma e o sopro respiratório (*Homerischer Seelenglaube,* Berlim, 1925). Cf. também sobre este ponto R. B. Onians, *The origins of european thought about the body, the soul, the world, time, and fate,* Cambridge, 1951.

vidas humanas".[46] Entre o domínio da alma, sua evasão fora do corpo e a ruptura do fluxo temporal pela rememoração das vidas anteriores, há uma solidariedade que define o que se pôde designar por *xamanismo* grego e que aparece ainda plenamente no pitagorismo antigo.

E, no entanto, o primeiro filósofo já não é um *xamã*. O seu papel consiste em ensinar, fazer Escola. O segredo do *xamã*, propõe-se o filósofo divulgá-lo a um corpo de discípulos; o que era o privilégio de uma personalidade excepcional, ele estende-o a todos aqueles que desejam entrar na sua confraria. É quase inútil indicar as conseqüências dessa inovação. Divulgada, alargada, a prática secreta torna-se objeto de ensino e de discussão: organiza-se em doutrina. A experiência individual do *xamã*, que crê reencarnar um homem de Deus, generaliza-se à espécie humana sob a forma de uma teoria da reencarnação.

Divulgação de um segredo religioso, extensão a um grupo aberto de um privilégio reservado, publicidade de um saber outrora interdito, tais são, pois, as características da viragem que permite à figura do filósofo destacar-se da pessoa do mago. Esta viragem da história, constatamo-la em toda uma série de planos no período de perturbação social e de efervescência religiosa que prepara, entre os séculos VIII e VII a.C., o aparecimento da Cidade. Vêem-se então alargar, popularizar, e por vezes integrar-se inteiramente no Estado, prerrogativas religiosas sobre as quais *géne* reais e nobiliárias asseguravam o seu domínio. Os antigos clãs sacerdotais punham o seu saber sagrado, o seu domínio das coisas divinas, a serviço de toda a Cidade. Os santos ídolos, os velhos ξόανα, talismãs conservados secretos no palácio real ou na casa do sacerdote, emigram para o templo, que é residência pública, e transformam-se, aos olhos da Cidade, em imagens que se destinam a ser vistas. As decisões de justiça, as θέμιστες, privilégios dos Eupátridas, são redigidas e publicadas. Ao mesmo tempo que se opera essa

46. Cf. L. Gernet, *loc. cit.*, p. 8.

confiscação dos cultos privados em benefício de uma religião pública, fundam-se à margem do culto oficial da Cidade, em torno de individualidades poderosas, formas novas de agrupamentos religiosos. Tíasos, confrarias e mistérios abrem, sem restrição de categoria ou de origem, o acesso a verdades sagradas que eram outrora apanágio de linhagens hereditárias. A criação de uma seita religiosa como as que se denominam órficas, a fundação de um mistério e a instituição de uma confraria de "sábios", como a de Pitágoras, manifestam, em condições e meios diferentes, o mesmo grande movimento social de alargamento e de divulgação de uma tradição sagrada aristocrática.

A filosofia constitui-se nesse movimento, no termo desse movimento, o qual, só ela, impele até o extremo. Apesar do seu alargamento, seitas e mistérios subsistem, todavia, como grupos fechados e secretos. É isso mesmo, aliás, o que os define. Apesar de certos elementos de doutrina que coincidem com os temas de filosofia nascente, a revelação misteriosa conserva necessariamente o caráter de um privilégio que escapa à discussão. Pelo contrário, a filosofia, no seu progresso, rompe o quadro da confraria em que teve origem. A sua mensagem já não se limita a um grupo, a uma seita. Por intermédio da palavra e da escrita, o filósofo dirige-se a toda a cidade, a todas as cidades. Oferece as suas revelações a uma publicidade completa. Ao trazer o "mistério" para a praça pública, em plena ágora, converte-o em um objeto de debate público e contraditório, no qual a argumentação dialética acaba por superar a iluminação sobrenatural.[47]

Estas observações gerais encontram confirmação em

47. L. Gernet escreve: "os Pitagóricos, é verdade, não têm 'mistérios', mas o que é certo é que a 'filosofia' é já para eles justamente um" (*loc. cit.*, p. 4). É pela discussão e pela controvérsia, pela necessidade de responder aos argumentos dos adversários, que a filosofia se constitui como uma disciplina intelectual específica. Mesmo quando não polemiza, o filósofo reflete em função dos problemas postos pelos seus predecessores e contemporâneos, pensa em relação a eles. O pensamento moral toma a forma racional do dia em que Sócrates discute publicamente na ágora com todos os atenienses acerca do que são a coragem, a justiça, a piedade etc.

constatações mais precisas. G. Thomson[48] fez notar que os fundadores da física milésia, Tales e Anaximandro, são aparentados a um clã de alta nobreza sacerdotal, os *Thelidai,* que descendem de uma família tebana de sacerdotes-reis, os *Kadmêioi,* vindos da Fenícia. Ao serem divulgadas na Cidade as indagações dos primeiros filósofos sobre astronomia e cosmologia puderam assim transpor uma antiga tradição sagrada, de origem oriental.

O exemplo de Heráclito é mais sugestivo ainda. O aspecto contrastante e antitético de um estilo em que se entrechocam expressões opostas, o uso de trocadilhos, uma forma voluntariamente enigmática, tudo na língua de Heráclito recorda as fórmulas litúrgicas utilizadas nos mistérios, em particular em Elêusis. Ora, Heráclito descende do fundador de Éfeso, Ândroclo, que dirigiu a emigração jônia e cujo pai era Codro, rei de Atenas. O próprio Heráclito teria sido rei, se não tivesse abdicado em favor de seu irmão. Pertence a esta família real de Éfeso que tinha conservado, com o direito ao manto púrpuro e ao cetro, o privilégio do sacerdócio de Deméter Eleusínia. Mas o *lógos,* de que Heráclito oferece nos seus escritos a obscura revelação, se prolonga os *legómena* de Elêusis e os *hierói lógoi* órficos, já não exclui ninguém; é, pelo contrário, o que há de comum nos homens, este "universal" sobre o qual todos se devem igualmente apoiar "como a Cidade repousa sobre a lei".[49]

III

A solidariedade que constatamos entre o nascimento do filósofo e o aparecimento do cidadão não é para nos surpreender. Na verdade, a cidade realiza no plano das formas sociais esta separação da natureza e da sociedade que pressupõe, no

48. G. Thomson, "From religion to philosophy", *Journal of Hellenic Studies,* 1953, LXXIII, pp. 77-84. O autor retomou o seu estudo em *The first philosophers,* pp. 131-7.

49. "Para falar com inteligência, devemos assentar a nossa força no que é universal, como a Cidade se apóia na lei" (Heráclito, fr. 128, trad. Battistini).

plano das formas mentais, o exercício de um pensamento racional. Com a Cidade, a ordem política destacou-se da organização cósmica; aparece como uma instituição humana que é o objeto de uma indagação inquieta, de uma discussão apaixonada. Nesse debate, que não é somente teórico, mas no qual se afronta a violência de grupos inimigos, a filosofia nascente intervém com plena competência. A "sabedoria" do filósofo designa-o para propor os necessários remédios à subversão que provocaram os começos de uma economia mercantil. Pede-se-lhe que defina o novo equilíbrio político suscetível de reencontrar a harmonia perdida, de restabelecer a unidade e a estabilidade sociais, pelo "acordo" entre elementos cuja oposição dilacera a Cidade. Às primeiras formas de legislação, aos primeiros ensaios de constituição política, a Grécia associa o nome dos seus Sábios. Aí, ainda, vê-se o filósofo tomar a seu cargo as funções que pertenciam ao rei-sacerdote no tempo em que, confundidas a natureza e a sociedade, ele ordenava simultaneamente uma e outra. Mas, no pensamento político do filósofo, a transformação mental não se evidencia menos do que no seu pensamento cosmológico. Separadas, natureza e sociedade constituem igualmente objeto de uma reflexão mais positiva e mais abstrata. A ordem social, tornada humana, presta-se a uma elaboração racional do mesmo modo que a ordem natural tornada *phýsis*. Exprime-se, em um Sólon, no conceito do Μέτρον, a justa medida, que a decisão do *nomothétes* deve impor às facções rivais fixando um "limite" à sua ambição excessiva; entre os pitagóricos, no conceito de Ὁμόνοια, acordo numérico que deve realizar a harmonia dos contrários, a sua fusão em uma nova unidade.[50] A velha idéia de uma ordém social baseada em uma distribuição, em uma repartição (νόμος) das honras e dos privilégios entre grupos estrangeiros que se opõem na comunidade política, como as forças elementares no cosmo, tornar-se-á, após o século VI a.C., a noção abstrata de ἰσονομία, igualdade perante a lei entre os indivíduos que se definem todos

50. Cf. G. Thomson, *op. cit.*, pp. 228 e ss.

de modo análogo na qualidade de cidadãos de uma mesma cidade.[51]

Como a filosofia se desenvolve do mito, como o filósofo deriva do mago, assim também a Cidade se constitui a partir da antiga organização social: ela a destrói, mas ao mesmo tempo conserva o quadro; transpõe a organização tribal em uma forma que implica um pensamento mais positivo e abstrato. Pensemos, por exemplo, na reforma de Clístenes:[52] em substituição das quatro tribos jônias da Ática, que sabemos por Aristóteles corresponderem às quatro estações do ano, ela cria uma estrutura artificial permitindo resolver problemas propriamente políticos. A população da Ática foi repartida em dez tribos, cada uma agrupando três *trítias,* as quais agrupam vários *demos. Trítias* e *demos* são estabelecidos sobre uma base puramente geográfica; reúnem os habitantes de um mesmo território, não de parentes do mesmo sangue, como, em princípio, os *géne* e as *fratrias,* que permanecem intactos, mas à margem do quadro tribal, sobre um outro plano diverso do da Cidade. As três *trítias* que formam cada tribo recrutam-se, a primeira na região costeira, a segunda no interior das terras, a terceira na zona urbana. Por esse amálgama deliberado, a tribo realiza a *unificação* política, a mistura, como diz Aristóteles,[53] de populações e de atividades diversas que compõem a Cidade. A esse artifí-

51. Cf. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce,* Paris, 1917, pp. 6 e 26, com referência a Rudolph Hirzel, *Themis, Dike, und Verwandtes.* E. Laroche mostrou *(Histoire de la racine NEM en grec ancien,* 1949) que *nómos* teve primeiramente um sentido religioso e moral bastante vizinho de *kósmos*: ordem, arranjo, justa repartição. Após os Pisistrátidas, tomará, em Atenas, o sentido de lei política, em substituição de *thesmós,* graças à sua associação com o ideal democrático da *isonomía.* A lei (*nómos*), quer ela se apóie sobre uma igualdade absoluta ou proporcional, conserva um caráter distributivo. Um outro sentido de *nómos,* enfraquecido em relação ao sentido primeiro de regra, é o que se encontra, por exemplo, em Heródoto, de costume, uso, sem valor normativo. Entre o sentido de lei política e de costume, pode produzir-se um desvio de que o pensamento filosófico, especialmente com os sofistas, tirará partido.

52. Cf. G. Thomson, *op. cit.,* pp. 224 e ss.

53. *Constituição de Atenas,* XXI, 3.

cio na organização administrativa corresponde uma divisão artificial do tempo civil. O calendário lunar continua a regular a vida religiosa. Mas o ano administrativo está dividido em dez períodos de trinta e seis ou trinta e sete dias, correspondendo às dez tribos. O Conselho dos Quatrocentos é aumentado para quinhentos membros, cinqüenta por tribo, de modo que alternadamente, no curso dos períodos do ano, cada tribo forma a comissão permanente do conselho.

Pela sua coerência e pela nitidez do seu delineamento, as reformas de Clístenes acusam os traços característicos do novo tipo de pensamento que se exprime na estrutura política da cidade. Em outro plano, eles são comparáveis àqueles que, com o aparecimento da filosofia, nos pareceram definir a transformação do mito em razão. A promulgação de um calendário civil correspondente às exigências da administração humana e inteiramente distinto do tempo lunar, o abandono da correspondência entre o número das tribos no grupo social e o das estações do *kosmos* são um certo número de fatos que supõem e que reforçam a um tempo a separação da sociedade e da natureza. Um novo espírito positivo inspira reformas que procuram atingir objetivos políticos precisos mais do que pôr a Cidade em harmonia com a ordem sagrada do universo. O esforço de abstração assinala-se em todos os planos: na divisão administrativa baseada em setores territoriais delimitados e definidos, e já não em laços de consangüinidade; no sistema dos números arbitrariamente escolhidos para repartir de modo eqüitativo, graças a uma correspondência matemática, as responsabilidades sociais, os grupos de homens, os períodos de tempo; na própria definição da Cidade e do cidadão: a Cidade não se identifica mais com uma personagem privilegiada; não é solidária de qualquer atividade, de qualquer família particular; é a forma que toma o grupo unido de todos os cidadãos considerados independentemente da sua pessoa, da sua ascendência, da sua profissão. A ordem da Cidade é a ordem na qual a relação social, pensada abstrata e independentemente dos laços pessoais ou familiares, se define em termos de igualdade, de identidade.

Mas não é somente nas estruturas políticas que se inscrevem mudanças mentais análogas às que parecem constituir, desde que se as limite ao único domínio da filosofia, o incompreensível advento de uma razão estranha à história. Sem falar do direito e da arte, uma instituição econômica como a moeda testemunha, no seu desenvolvimento, transformações que não carecem de relações com o nascimento do pensamento racional. Basta recordar o estudo de Louis Gernet sobre as implicações míticas do valor nos antigos símbolos pré-monetários na Grécia.[54]

O ἄγαλμα — vaso, jóia, trípoda, roupas —, produto de uma indústria de luxo, desempenha um papel de troca em uma forma de comércio nobre: por seu intermédio, opera-se uma circulação de riquezas móveis. Mas, nesse sistema pré-monetário, a função de troca não se apresenta ainda como categoria independente, suscetível de ser objeto de um conhecimento positivo, em um pensamento propriamente econômico. O valor de objeto precioso continua integrado nas virtudes sobrenaturais de que o imaginam carregado. O ἄγαλμα veicula, fundidos em um mesmo simbolismo de riqueza, poderes sagrados, prestígios sociais, laços de dependência entre os homens; a sua circulação através de dons e de trocas empenha as pessoas e mobiliza forças religiosas, ao mesmo tempo que transmite a posse de bens.

A moeda em sentido próprio, moeda cunhada, garantida pelo Estado, é uma invenção grega do século VII a.C.[55] Desempenhou em toda uma série de planos um papel revolucionário. Acelerou o processo de que ela mesma é o efeito: o desenvolvimento, na economia grega, de um setor comercial extensivo a uma parte dos produtos de consumo corrente. Permitiu a criação de um novo tipo de riqueza, radicalmente diferente da riqueza em terras e em rebanhos, e de uma nova classe de ricos cuja ação foi decisiva na reorganização política da Cidade. Pro-

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

55. Segundo Heródoto, I, 94, a primeira moeda cunhada seria invenção dos reis da Lídia. Cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*², Paris, 1949, pp. 157-8, e G. Thomson, *op. cit.*, p. 194.

duziu, no plano psicológico e moral, um verdadeiro efeito de choque de que se distingue o eco dramático na poesia de um Teógnis e de um Sólon.[56] Se o dinheiro faz o homem, se o homem é desejo insaciável de riqueza, é toda a imagem tradicional da ἀρετή, da excelência humana, que se encontra abalada. E a moeda *stricto sensu* não é mais, como no Oriente, uma barra de metal precioso que se troca por qualquer espécie de mercadoria, porque oferece a vantagem de se conservar intacta e de circular facilmente; tornou-se um signo social, o equivalente e a medida universal do valor. O uso geral da moeda cunhada conduz a elaborar uma noção nova, positiva, quantificada e abstrata do valor.

Para apreciar a amplitude desta inovação mental, bastará comparar duas atitudes extremas. Primeiramente, o que evoca um termo como τόκος que designa o juro do dinheiro. Ligado à raiz τεκ – "gerar, engendrar", assimila o produto do capital ao aumento natural de um rebanho que se multiplica ao ritmo das estações por uma reprodução natural, da ordem da *phýsis*.[57] Mas, na teoria elaborada por Aristóteles, a reprodução do dinheiro pelo juro e usura converte-se no tipo mesmo de fenômeno contrário à natureza; a moeda é um artifício humano que, para a comodidade das trocas, estabelece entre valores realmente diferentes a aparência de uma medida comum. Há na forma da moeda, mais ainda do que na Cidade, uma racionalidade que, operando no plano do puro artifício humano, permite definir o domínio do νόμος.

Tem-se o direito de ir mais além e de supor, como George Thomson, um laço direto entre os mais importantes conceitos da filosofia, o Ser, a Essência, a Substância, e, se não a própria moeda, pelo menos a forma abstrata de mercadoria que ela confere, pela venda e pela compra, a toda a diversidade das

56. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, pp. 21 e segs.; G. Thomson, *op. cit.*, p. 195.

57. Cf. Louis Gernet, «Le temps dans les formes archaïques du droit», *Journal de Psychologie*, 1956, p. 401. L. Gernet nota que o pagamento do juro devia efetuar-se em cada período lunar (cf. Aristófanes, *As nuvens*, v. 1659).

coisas concretas trocadas no mercado?[58] Uma posição teórica como a de Aristóteles parece-nos dever já precaver-nos contra a tentação de transpor de uma maneira demasiado mecânica as noções de um plano de pensamento a um outro.[59]

O que, para Aristóteles, define a essência de uma coisa natural ou artificial é o seu valor de uso, o fim para que ela foi produzida. O seu valor mercantil não depende da realidade, da οὐσία, mas de uma simples ilusão social.[60] Só um sofista como Protágoras poderá aceitar a assimilação da coisa, na sua realidade, com o valor convencional que o juízo dos homens lhe confere, pela forma da moeda. O relativismo de Protágoras, que se exprime em um enunciado do tipo: "o homem é a medida de todas as coisas", traduz esta constatação de que o dinheiro, puro νόμος, convenção humana, é a medida de todos os valores. Mas é bem significativo que, em Platão, cuja filosofia prolonga o pensamento de Pitágoras e de Parmênides, a personagem do sofista simbolize precisamente o homem que permanece ao nível do não-ser, ao mesmo tempo que se define como um traficante entregue às ocupações mercantis.[61]

É verdade que o termo οὐσία, que, no vocabulário filosófico, designa o Ser, a Substância, significa igualmente o patrimônio,

---

58. G. Thomson, *op. cit.*, pp. 297, 300 e 35. O autor escreve, a respeito de Parmênides: "Just as his universe of pure being, stripped of everything qualitative, is a mental reflex of the abstract labour embodied in commodities, so his pure reason, which rejects everything qualitative, is a fetish concept refleting the money form of value".

59. Sobre o caráter específico dos diversos tipos de obras e de atividades mentais, cf. I. Meyerson, "Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit", *Journal de Psychologie,* 1948, pp. 28 e ss.; "Problèmes d'histoire psychologique des oeuvres", *Hommage à Lucien Febvre,* Paris, 1954, I, pp. 207 e ss.

60. Marx sublinhou que o ponto de vista do valor de uso permanece dominante em toda a Antigüidade clássica. Na perspectiva marxista que é a sua, Thomson parece-nos cometer um anacronismo: só quando o trabalho livre e assalariado se torna ele próprio mercadoria é que "a forma mercadoria dos produtos se torna a forma social dominante" (*Capital,* trad. francesa de Molitor, I, pp. 231-2), e que o trabalho se torna trabalho abstrato (*Crítica da economia política,* p. 70). Cf. pp. 211 e 221.

61. Cf. L. Gernet, "Choses visibles et choses invisibles", *Revue philosophique,* 1956, p. 85.

a riqueza. Mas, como salientou Louis Gernet, a analogia não faz senão sublinhar mais ainda as direções opostas em que o pensamento operou na perspectiva dos problemas filosóficos e ao nível do direito e das realidades econômicas.[62] No sentido econômico, a οὐσία é, em primeiro lugar e antes de tudo, o κλῆρος, a terra, o patrimônio por muito tempo inalienável, que constitui como que a substância visível de uma família. A esse tipo de bem aparente, οὐσία φανερά, opõe-se, segundo uma distinção usual, se bem que um tanto imprecisa, a categoria da οὐσία ἀφαμής, do bem inaparente, que, além de créditos e de hipotecas, compreende por vezes o dinheiro líquido, a moeda. Nesta dicotomia, há entre os dois termos diferença de planos: o dinheiro é desvalorizado em relação à terra, bem visível, estável, permanente, substancial, único a possuir um *status* de plena realidade e cujo "preço" se colore de um valor afetivo e religioso. Nesse nível do pensamento social, o Ser e o Valor estão do lado visível, ao passo que o não-aparente, o abstrato parecem implicar um elemento puramente humano de ilusão ou até de desordem. No pensamento filosófico, pelo contrário, a própria noção de οὐσία elabora-se em contraste com o mundo visível. A realidade, a permanência, a substancialidade passam para o lado daquilo que se não vê: o visível torna-se aparência, por oposição ao real verdadeiro, à οὐσία.

É em um outro termo que se reflete o esforço de abstração que se realiza através da experiência comercial e da prática monetária. Τὰ χρήματα designa a um tempo as coisas, a realidade em geral e os bens, especialmente sob a sua forma de dinheiro líquido. Aristóteles escreve: "Chamamos bens (χρήματα) a todas aquelas coisas cujo valor é medido pela moeda".[63] Discerne-se aqui o modo pelo qual o uso da moeda pôde substituir o conceito antigo, qualitativo e dinâmico, da coisa como *phýsis,* por uma noção abstrata, quantitativa e econômica da coisa como mercadoria. Mas, uma dupla reserva se impõe. Em primeiro lugar, uma questão de cronologia: este testemunho de

62. *Ibidem,* pp. 79-87.
63. *Ética a Nicômaco,* IV, 1119 *b* 26; cf. L. Gernet, *loc. cit.,* p. 82.

racionalismo mercantil data do século IV a.C., não dos começos do pensamento filosófico. Esclarece mais a reflexão de certos sofistas do que a de Pitágoras, de Heráclito e de Parmênides.[64] Em segundo lugar, os χρήματα, para utilizar uma fórmula religiosa que não está deslocada na perspectiva filosófica, pertencem ao mundo do aquém, ao mundo terreno; a οὐσία que, para o filósofo, constitui a realidade é de uma outra ordem. Não se situa ao nível da natureza, nem tampouco ao da abstração monetária. Como dissemos, o mundo invisível que o pensamento religioso revela é prolongado por esta realidade estável e permanente que, ao contrário da moeda, tem mais Ser do que a *phýsis*.

Deveremos, em última análise, dizer que a filosofia aplica à noção de Ser imperecível e invisível, herdada da religião, uma forma de reflexão racional e positiva, adquirida na prática da moeda? Seria ainda demasiado simples. O Ser de Parmênides não é o reflexo, no pensamento do filósofo, do valor mercantil, não transpõe, pura e simplesmente, no domínio do real, a abstração do signo monetário. O Ser de Parmênides é Uno; e esta unicidade, que constitui um dos seus traços essenciais, opõe-no tanto à moeda como à realidade sensível.

Na linguagem dos jônios, o real exprime-se ainda por um plural, τὰ ὄντα, as coisas que existem, tais como elas nos são dadas na sua multiplicidade concreta. Como observa Werner Jaeger, o que interessa aos físicos, e aquilo de que eles buscam o fundamento, são as realidades naturais, atualmente presentes.[65] O Ser reveste-se para eles, quaisquer que sejam a sua origem e o seu princípio, da forma visível de uma pluralidade de coisas. Em Parmênides, pelo contrário, o Ser exprime-se, pela primeira vez, por um singular, τὸ ὄν: não se trata mais de

64. A fórmula célebre de Heráclito: "O Todo transmuta-se em fogo e o fogo em todas as coisas, como os bens (χρήματα) são trocados contra o ouro, e o ouro contra os bens", não nos parece situar-se ainda neste plano de um racionalismo mercantil; cf. as observações de Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959, pp. 404-5.

65. W. Jaeger, *op. cit.*, cap. II, p. 197, n. 2.

determinados seres, mas do Ser em geral, total e único. Esta mudança de vocabulário traduz o aparecimento de uma nova noção do Ser: não designa mais as coisas diversas que a experiência humana apreende, mas o objeto inteligível do λόγος, quer dizer, da razão, exprimindo-se pela linguagem, conforme às suas exigências próprias de não-contradição. Essa abstração de um Ser puramente inteligível, excluindo a pluralidade, a divisão, a mudança, constitui-se em oposição do real sensível e ao seu perpétuo devir; mas não contrasta menos com uma realidade do tipo da moeda, que não só comporta a multiplicidade, do mesmo modo que as coisas da natureza, mas que implica mesmo, em princípio, uma possibilidade indefinida de multiplicação. O Ser de Parmênides não pode mais "monetizar-se" nem tampouco é suscetível de devir.

O mesmo é dizer que o conceito filosófico de Ser não foi forjado através da prática monetária ou da atividade mercantil. Traduz esta mesma aspiração para a unidade, esta mesma procura de um princípio de estabilidade e de permanência de que vimos o testemunho, nos alvores da Cidade, no pensamento social e político, e que também se encontra em certas correntes do pensamento religioso, como, por exemplo, o orfismo. Mas esta aspiração ao Uno e ao Idêntico exprime-se no quadro de problemas novos, propriamente filosóficos, que surgem quando a antiga pergunta "Como emerge a ordem do caos?" se transformou em um tipo diferente de aporias: "Que existe de imutável na natureza? Qual é o princípio, ἀρχή, da realidade? Como podemos nós atingi-lo e exprimi-lo?". Ora, o aparelho das noções míticas que os físicos da Jônia tinham herdado da religião — a gênese, o amor, o ódio, a união e a luta dos opostos — não correspondia mais às necessidades de uma indagação que visava definir, em uma linguagem puramente profana, o que constitui o fundo permanente do Ser. A doutrina de Parmênides marca o momento em que é afirmada a contradição entre o devir do mundo sensível — este mundo jônico da *phýsis* e da *génesis* — e as exigências lógicas do pensamento. A reflexão matemática desempenhou, sob esse aspecto, um papel decisivo. Pelo seu método de demonstração, e pelo caráter ideal dos seus objetos,

tomou o valor de modelo. Esforçando-se por aplicar o número à extensão, encontrou, no seu domínio, o problema das relações do uno e do múltiplo, do idêntico e do diverso; ela o colocou com rigor em termos lógicos. Levou a denunciar a irracionalidade do movimento e da pluralidade, e a formular claramente as dificuldades teóricas do juízo e da atribuição. O pensamento filosófico pôde assim desprender-se das formas espontâneas da linguagem em que se exprimia, submetê-las a uma primeira análise crítica: para além das palavras, ἔπεα, tais como o vulgo as emprega, há, segundo Parmênides, uma razão imanente ao discurso, um λόγος, que consiste em uma exigência absoluta de não-contradição: o ser é, o não-ser não é.[66] Sob esta forma categórica, o novo princípio, que preside ao pensamento racional, consagra a ruptura com a antiga lógica do mito. Mas, ao mesmo tempo, o pensamento acha-se separado, como por um golpe de machado, da realidade física: a Razão não pode ter outro objeto que não seja o Ser, imutável e idêntico. Depois de Parmênides, a tarefa da filosofia grega consistirá em restabelecer, por uma definição mais rigorosa e mais sutil do princípio de contradição, o elo entre o universo racional do discurso e o mundo sensível da natureza.[67]

Indicamos já os dois traços que, no domínio da filosofia, caracterizam o novo pensamento grego. São, por um lado, a rejeição, na explicação dos fenômenos, do sobrenatural e do maravilhoso; por outro, a ruptura com a lógica da ambivalência, a procura, no discurso, de uma coerência interna, por uma definição rigorosa dos conceitos, uma nítida delimitação dos planos do real, uma estrita observância do princípio de identidade. Essas inovações, que introduzem uma primeira forma de racionalidade, não constituem de qualquer modo um milagre. Não existe uma imaculada concepção da Razão. Como Cornford mostrou, o advento da filosofia é um fato de história, enraizado

66. Cf. Parmênides, apud *Diels, F. S.* V.7, I, p. 238, 7 e ss., e p. 239, 6 e ss.; sobre as relações das palavras e do *lógos,* em Parmênides, cf. P.-M. Schuhl, *op. cit.,* pp. 283 e 290, e a nota 3 da p. 290.

67. *Ibidem,* pp. 293 e ss.

no passado, formando-se tanto a partir dele como contra ele. Esta mutação mental aparece solidária das transformações que se produzem, entre os séculos VII e VI, em todos os níveis das sociedades gregas: nas instituições políticas da Cidade, no direito, na vida econômica, na moeda. Mas solidariedade não significa simples reflexo. A filosofia, se ela traduz aspirações gerais, coloca problemas que só a ela pertencem: natureza do Ser, relações do Ser e do pensamento. Para resolvê-los, é preciso que ela mesma elabore os seus conceitos, construa a sua própria racionalidade. Nesta tarefa, ela pouco se apoiou no real sensível; não recolheu grande coisa da observação dos fenômenos naturais; não fez experiências. A própria noção de experimentação lhe permaneceu estranha. A sua razão não é ainda a nossa razão, esta razão experimental de ciência contemporânea, orientada para os fatos e para a sua sistematização teórica. Elaborou, é certo, uma matemática, primeira formalização da experiência sensível, mas, precisamente, não procurou utilizá-la na exploração do real físico. Entre a matemática e a física, o cálculo e a experiência, faltou a conexão; a matemática ficou solidária da lógica.[68] Para o pensamento grego, a natureza representa o domínio do pouco mais ou menos, ao qual não se aplicam nem medida exata nem raciocínio rigoroso.[69] Não se descobre a razão na natureza: ela está imanente na linguagem. Não se forma através das técnicas que operam sobre as coisas; constitui-se pela elaboração e pela análise dos diversos modos de ação sobre os homens, de todas estas técnicas que têm a lin-

68. Cf. o prefácio de Léon Brunschvicg à obra de Arnold Reymond, *Histoire des scienses exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine,* Paris, 1955, pp. VI e VII. A teoria das Idéias-Números, em Platão, ilustra essa integração do matemático no lógico. Retomando uma expressão de Julius Stenzel, A. Lautman observa que as Idéias-Números constituem os princípios que ao mesmo tempo ordenam as unidades aritméticas em seu lugar no sistema e explicitam os diferentes graus da divisão progressiva das Idéias: "Os esquemas de divisão das Idéias no *Sofista,* escreve, organizam-se assim segundo os mesmos pianos que os esquemas de geração dos números" *(Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques,* Paris, 1937, p. 152).

69. Cf. Alexandre Koyré, "Du monde de l' 'à-peu-près' à l'univers de la précision", *Critique,* 1948, pp. 806-83.

guagem por instrumento comum: a arte do advogado, do professor, do orador, do político.[70] A razão grega é a razão que permite agir de modo positivo, refletido, metódico, sobre os homens, mas não transformar a natureza. Nesses limites, como nas suas inovações, ela é bem filha da Cidade.

70. Sobre a passagem da retórica e da sofística à lógica, cf. Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide,* Paris, 1956, pp. 181-239. A prática dos discursos antitéticos, das antilogias, conduzirá, pelo estabelecimento dos "lugares-comuns" do discurso, pela análise das estruturas da demonstração, pela medida e aritmética dos argumentos opostos, a uma ciência do raciocínio puro.

As origens da filosofia[1]

Onde começa a filosofia? Há duas maneiras de entender esta questão. De início, pode-se perguntar onde situar as fronteiras da filosofia, as margens que a separam do que ainda não é ou não o é por inteiro. Em seguida, pode-se perguntar onde apareceu pela primeira vez, em que lugar surgiu — e por que aí em vez de noutra parte. Questão sobre a identidade, questão sobre a origem, ligadas uma à outra, inseparáveis; mesmo se numa lógica demasiado boa e simples, a segunda questão parece já pressupor a primeira como resolvida. Dir-se-á: para estabelecer a data e o local de nascimento da filosofia, é ainda necessário conhecer o que ela é, possuir a sua definição para distingui-la das formas de pensamento não filosóficas? Ao contrário, porém, quem não vê que não se poderia definir a filosofia no abstrato como se ela fosse uma eterna essência? Para se saber o que ela é, é preciso examinar as condições do seu nascimento, seguir o movimento pelo qual se constituiu historicamente, quando no horizonte da cultura grega, ao colocar novos problemas e ao elaborar os instrumentos mentais que a solução deles exigia, ela abriu um campo de reflexão, traçou

1. P*hilosopher, Les interrogations contemporaines*. Sob a direção de Christian Delacampagne e Robert Maggiori, Paris, Fayard, pp. 463-71.

um espaço de saber que antes não existia, onde ela própria se estabeleceu para explorar de maneira sistemática as suas dimensões. É pela elaboração de uma forma de racionalidade e de um tipo do discurso até então desconhecidos que a prática da filosofia e a figura do filósofo emergem e adquirem seu próprio estatuto; delimitam-se, no plano social e intelectual, atividades profissionais como funções políticas ou religiosas situadas na cidade, inaugurando uma tradição intelectual original que, a despeito de todas as transformações por ela sofridas, nunca cessou de se enraizar em suas origens.

Tudo começou no início do século VI a.C., na cidade grega de Mileto, no litoral da Ásia Menor, onde os jônios estabeleceram colônias ricas e prósperas. No espaço de cinqüenta anos sucederam-se três homens, Tales, Anaximandro e Anaxímenes, cujas pesquisas são bastante próximas pela natureza dos problemas abordados e pela orientação espiritual para que se os tenham considerado, desde a Antigüidade, como os formadores de uma única e mesma escola. Quanto aos historiadores modernos, alguns acreditaram reconhecer, na florescência desta escola, o fato decisivo anunciador do "milagre grego". A Razão ter-se-ia subitamente encarnado na obra desses três filósofos milésios. Pela primeira vez, em Mileto, descendo do céu para a terra, ela ter-se-ia irrompido no cenário da história; a sua luz, doravante revelada, como se tivessem enfim caído as escaras dos olhos de uma humanidade cega, não teria mais cessado de iluminar os progressos do conhecimento. Assim escreve John Burnet: "os filósofos jônios abriram a via que a ciência, desde então, só fez seguir".[2]

O que sucede na realidade? Os milésios já são filósofos no sentido pleno do termo? Em que medida as suas obras — que aliás só conhecemos, no melhor dos casos, pela fragmentos muito raros — marcam um corte decisivo com relação ao passado? Em que sentido as inovações que fornecem justificam que se lhes creditem o advento desse novo modo de reflexão e

2. J. Burnet. *Early greek philosophy*, 3ª ed., Londres, 920, p. V (tradução francesa: *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919).

de pesquisa que denominamos filosofar? Não há resposta simples para essas questões. Mas é precisamente encarando essa complexidade, dedicando-se a ela, que se pode ter a esperança de situar os diversos aspectos do problema das origens da filosofia.

Para começar, uma questão sobre o vocabulário. No século VI, não existiam ainda as palavras "filósofo" e "filosofia". O primeiro emprego de *philósophos* atestado figuraria em um fragmento que se atribui a Heráclito, no início do século V. Na realidade, esses termos adquirem direito de cidadania somente com Platão e Aristóteles ao tomar um valor preciso, técnico e, de certo modo, polêmico. Afirmar-se "filósofo", mais do que ligar-se aos seus predecessores, é distanciar-se com relação a eles: é *não ser* um "físico" como os milésios, limitando-se a uma investigação acerca da natureza (*historía perì phýseos*), não ser também um desses homens que ainda, nos séculos VI e V, se designam pelo nome de *sophós*, sábio, como os Sete Sábios, entre os quais figura Tales, ou *sophistés*, hábil no saber à maneira desses peritos na arte da palavra, desses mestres da persuasão, de competência pretensamente universal, que se tornarão ilustres no decorrer do século V, e que Platão recusará no filósofo autêntico, a fim de, por contraste, estabelecer melhor o estatuto de sua disciplina.

Physiológos, sophós, sophistés, e mesmo se se detém em certos propósitos de Platão,[3] *mythológos,* narrador de fábulas, de histórias de mulheres idosas, é como se dizer que aos olhos da filosofia constituída, estabelecida e institucionalizada pela fundação das escolas, como a Academia e o Liceu, onde se ensina a tornar-se filósofo, o sábio Tales, ao dar impulso às pesquisas dos milésios, nem por isso ultrapassou a soleira da nova morada. Porém, por mais resoluta que seja esta afirmação da diferença, ela não exclui a consciência da filiação. Aristóteles, ao falar dos "antigos" pensadores, daqueles de "outrora", dos quais ela recusa o "materialismo", observa que Tales é considerado, com toda justiça, o "iniciador desse tipo de filosofia".[4]

3. Cf. Platão, *O sofista,* 242 *c d.*
4. Aristóteles, *Metafísica,* 983 *b* 20.

Hesitações no vocabulário que os designa, incertezas dos grandes filósofos gregos clássicos a seu respeito: o estatuto dos milésios não deixa de causar problemas.

É preciso situá-los no quadro da cultura grega arcaica, a fim de avaliar exatamente a sua contribuição às origens da filosofia. Trata-se de uma civilização fundamentalmente oral. Nela, a educação caracteriza-se não pela leitura de textos escritos, mas pela transmissão dos cantos poéticos, com acompanhamento musical, de geração em geração. Assim é armazenado, nas vastas composições épicas, o conjunto do saber, as narrativas lendárias que funcionam como memória coletiva e enciclopédia de conhecimentos comuns. É nesses cantos que se encontra consignado tudo o que um grego deve saber acerca do homem e do seu passado — as façanhas dos heróis de outrora —, acerca dos deuses, das suas famílias, das suas genealogias acerca do mundo, da sua figura e das suas origens. A esse respeito, a obra dos milésios representa bem uma radical inovação. Nem cantores, nem poetas, nem narradores, eles se exprimem em prosa, em textos escritos que não visam desenrolar, na linha da tradição, o fio de uma narrativa, mas expor uma teoria explicativa, concernente a certos fenômenos naturais e à organização do cosmo. Do oral ao escrito, do canto poético à prosa, da narração à explicação, a mudança de registro corresponde a um tipo de investigação inteiramente novo; novo pelo objeto que designa: a natureza, *phýsis;* novo pela forma de pensamento que aí se manifesta e que é totalmente positivo.

Por certo, os mitos antigos, em especial a *Teogonia* de Hesíodo, narravam também o modo pelo qual o mundo havia emergido do caos, como se diferenciaram as suas diversas partes, como se constituiu e estabeleceu o conjunto da sua arquitetura. Mas o processo de gênese, nessas narrativas, reveste-se da forma de um quadro genealógico; ele se desenrola seguindo a ordem de filiação entre os deuses, no ritmo dos sucessivos nascimentos, dos casamentos, das intrigas, misturando e opondo os seres divinos de gerações diferentes. A deusa *Gâia* (Terra) engendra sozinha *Ouranós* (Céu) e *Póntos* (Onda salgada); acasalada a *Ouranós,* que ela acaba de criar, dá à luz os Titãs,

primeiros mestres do céu, revoltados contra o seu pai e cujos filhos, os Olímpicos, vão, por sua vez, combater e derrubar, a fim de confiar ao mais jovem deles, Zeus, a incumbência de se impor no cosmo, como soberano novo, uma ordem enfim definitiva.

Entre os milésios, nada subsiste dessa imagística dramática, e o seu desaparecimento marca o advento de um outro modo de inteligibilidade. Fornecer a razão de um fenômeno não pode mais consistir em nomear o seu pai e a sua mãe, em estabelecer a sua filiação. Se as realidades naturais apresentam uma ordem regular não pode ser porque, um belo dia, o deus soberano, ao fim dos seus combates, impôs-se às outras divindades como um monarca que reparte em seu reino os encargos, as funções, os domínios. Para ser inteligível, a ordem deve ser pensada como uma lei imanente à natureza e presidindo, desde a origem, à sua ordenação. O mito narrava a gênese do mundo ao cantar a glória do príncipe cujo reino fundamenta e mantém uma ordem hierárquica entre forças sagradas. Os milésios buscam, por detrás do fluxo aparente das coisas, os princípios permanentes sobre os quais repousa o justo equilíbrio dos diversos elementos de que é composto o universo. Mesmo se eles conservam certos termos fundamentais dos velhos mitos, como o de um estado primordial de indistinção a partir do qual se desenvolve o mundo, mesmo que eles continuem a afirmar, com Tales, que "tudo está pleno de deuses", os milésios não deixam nenhum ser sobrenatural intervir em seus esquemas explicativos. Com eles, em sua positividade, a natureza invadiu todo o campo do real; nada existe, nada se produziu e nunca se produzirá que não encontre na *phýsis,* tal como podemos observá-la a cada dia, seu fundamento e sua razão. É a força da *phýsis,* em sua permanência e na diversidade de suas manifestações, que toma o lugar dos antigos deuses; pelo poder de vida e princípio de ordem que encobre, ela própria assume todos os caracteres do divino.

Constituição de um campo de pesquisa em que a natureza é apreendida em termos a um só tempo positivos, gerais e abstratos: a água, o ar, o não-limitado *(ápeiron),* o terremoto, o

relâmpago, o eclipse, etc. Noção de uma ordem cósmica que repousa não na força de um deus soberano, em sua *basiléia,* seu poder real, mas numa lei de Justiça (*Díke*) inscrita na natureza, numa regra de repartição (*nómos*) que implica uma ordem igualitária para todos os elementos constitutivos do mundo, de tal maneira que ninguém possa dominar os outros e sobre eles levar vantagem. Orientação geométrica na medida em que se trata não de retraçar uma intriga narrativa em seu curso sucessivo, mas de propor uma *theoría,* de conferir ao mundo a sua figura, isto é, de "fazer ver" como as coisas se passam ao projetá-las em um quadro espacial. Estes três traços que marcam o caráter inovador da física milésia não surgiram no século VI como o advento milagroso de uma Razão estranha à história. Ao contrário, aparecem intimamente ligados às transformações que as sociedades gregas conheceram em todos os níveis e que, após o desmoronamento dos reinos micênicos, conduziram-nas ao advento da cidade-Estado, à *pólis.* Deve-se sublinhar a esse respeito as afinidades entre um homem como Tales e o seu contemporâneo de Atenas, o poeta e legislador Sólon. Ambos figuram entre os Sete Sábios que encarnam, aos olhos dos gregos, a primeira espécie de *sophía* que surgira entre os homens: sabedoria toda penetrada de reflexão moral e de preocupações políticas. Esta sabedoria tende a definir os fundamentos de uma nova ordem humana que substituiria por uma lei escrita, pública, comum, igual para todos, o poder absoluto do monarca ou as prerrogativas de uma pequena minoria. Assim, de Sólon a Clístenes, a cidade adquire, no decorrer do século VI, a forma de um cosmo circular, centrado na ágora, a praça pública onde, semelhante a todos os outros, cada cidadão, obedecendo e comandando alternadamente, deverá ocupar e ceder todas as posições simétricas que compõem o espaço cívico, seguindo sucessivamente a ordem do tempo. Esta é a imagem de um mundo social regulamentado pela *isonomía,* a igualdade em relação à lei, que encontramos, em Anaximandro, projetada no universo físico. As antigas teogonias estavam integradas aos mitos de soberania enraizados nos rituais de realeza. O novo modelo do mundo que os físicos de Mileto elaboram, em sua

positividade, sua concepção de uma ordem igualitária, seu quadro geométrico, é solidário das formas institucionais e das estruturas mentais próprias da *pólis*.

"Admirar-se, declara o Sócrates do *Teeteto*, a filosofia não tem outra-origem."[5] Admirar-se diz-se *thaumázein*, e este termo, pelo fato de testemunhar a derrocada que a investigação dos milésios efetua com relação ao mito, estabelece-os no mesmo ponto em que se origina a filosofia. No mito, *thâuma* é "o maravilhoso"; o efeito de assombro que ele provoca é o sinal da presença nele do sobrenatural. Para os milésios, a estranheza de um fenômeno, em vez de impor o sentimento do divino, propõe-no ao espírito em forma de problema. O insólito não fascina mais, ele mobiliza a inteligência. De silenciosa veneração, a admiração faz-se questionamento, interrogação. Quando o *thâuma*, no final da investigação, foi reintegrado na normalidade da natureza, do maravilhoso só resta a engenhosidade da solução proposta. Essa mudança de atitude ocasiona toda uma série de conseqüências. Para atingir o seu objetivo, um discurso explicativo deve ser *exposto*, não somente enunciado sob uma forma e nos termos que permitem compreendê-lo bem, mas ainda entregue a uma publicidade inteira, colocado aos olhos de todos, do mesmo modo que a redação das leis, na cidade, torna-se um bem comum para cada cidadão, distribuído com igualdade. Despojada do secreto, a *theoría* do físico transforma-se assim no objeto de um debate; ela se prepara para justificar-se; ser-lhe-á necessário prestar contas do que afirma, prestar-se à crítica e à controvérsia. As regras do jogo político — a livre discussão, o debate contraditório, o confronto das argumentações contrárias — impõem-se desde então como regras do jogo intelectual. Ao lado da revelação religiosa que, na forma do mistério, permanece o apanágio de um círculo restrito de iniciados, ao lado também da profusão de crenças comuns de que todo o mundo participa sem que ninguém se

5. Platão, *Teeteto*, 155 *d*; cf. Aristóteles, *Metafísica*, 982 *b* 13: "Foi a admiração que levou os primeiros pensadores às especulações filosóficas".

interrogue a seu respeito, define-se e afirma-se uma nova noção da verdade: verdade aberta, acessível a todos e que fundamenta em sua própria força demonstrativa os seus critérios de validade.

Entretanto, o caminho assim liberado pelos milésios desemboca em um outro horizonte diferente dos seus. Depois deles, em ruptura com eles, instaurar-se-á um modo de reflexão cujas exigências e ambições também vão além da sua empresa. Chamado para comparecer no tribunal do *lógos* da razão demonstrativa, todo o aparato de noções sobre o qual os físicos asseguravam a sua investigação — a natureza, a gênese, a mudança, a emergência do múltiplo e do móvel a partir de um elemento único e permanente — acha-se denunciado como sendo ilusório e inconsistente. No início do século V surgem várias correntes de pensamento que, prolongando os milésios e também contradizendo-os, vêm "espaduá-los" para constituir como que a outra vertente do arco sobre o qual a filosofia vai apoiar o seu edifício: diante da plena positividade dos físicos da Jônia, afirma-se o ideal de uma inteira e perfeita inteligibilidade. Para que o discurso humano sobre a natureza não se desmorone, arruinado no interior à maneira dos antigos mitos,[6] não é suficiente que os deuses tenham sido deixados de fora; é preciso ainda que o raciocínio seja inteiramente transparente a si mesmo, que não comporte a menor incoerência, a sombra de uma contradição interna. É o rigor formal da demonstração, a sua própria identidade em todas as suas partes, a sua congruência em suas mais longínquas implicações, que estabelecem seu valor de verdade, e não o seu acordo aparente com os dados naturais, isto é, no fim das contas, essas pseudo-evidências sensíveis, sempre flutuantes e incertas, relativas e contraditórias.

No decorrer do século V, reveste-se de aspectos múltiplos o esforço para construir correntes de propostas que se comunicam de modo tão necessário que cada uma delas implica todas

6. Cf. Platão, *Filebo*, 14 *a*: " Como se a nossa tese (*lógos*) se perdesse aniquilada à maneira de uma fábula (*mýthos*) e que não pudéssemos sair dela a não ser ao preço de algum absurdo no raciocínio (*alogía*)".

as outras. Parmênides de golpe lhe dá a sua forma extrema ao liberar as bases do conceito de ser com um rigor sem compromisso. Os imperativos lógicos do pensamento fazem desvanecer-se a ilusão de que a multiplicidade dos seres pudera ser produzida por uma gênese qualquer. O ser exclui a geração. De onde o ser poderia ter sido gerado? Se for de si-mesmo, não terá havido geração. Se for do não-ser, chega-se a conseqüências contraditórias: antes da geração, o que chamamos ser era então o não-ser. A respeito do ser, não se pode nem dizer nem pensar que ele se tornou, mas somente que ele é. A verdade desta proposta não é constatada empiricamente; ao contrário, a despeito da aparência do movimento, da mudança, da dispersão das coisas no espaço, da sua diversidade no decorrer do tempo, a sua evidência impõe-se absolutamente ao espírito no final de uma demonstração indireta, mostrando que o enunciado contrário é logicamente impossível. Comandado do interior por essa ordem demonstrativa, o pensamento não tem outro objeto a não ser aquilo que lhe pertence propriamente, o *lógos,* o inteligível.

Os progressos da matemática, cujo estudo das formas a orientação geométrica dos milésios havia conduzido a privilegiar, conferem a essa pesquisa da inteligibilidade pelo rigor demonstrativo uma solidez e uma precisão exemplar. Tal como se apresenta nos *Elementos* de Euclides, o geômetra assume assim, pelo seu caráter apodítico, valor de modelo para o pensamento verdadeiro. Se essa disciplina pode tomar a forma de um corpo de propostas deduzidas inteira e exatamente a partir de um número restrito de postulados e de axiomas, é porque ela não visa às realidades concretas nem mesmo essas figuras que o geômetra revela no curso da sua demonstração. Ela tem por objetivo puros conceitos, que ela própria define, e cuja idealidade — isto é, para retomar a fórmula de Maurice Caveing, a perfeição, a objetividade, a plena inteligibilidade — está ligada ao seu não-pertencer ao mundo sensível.

Assim se reconstitui, por detrás da natureza e além das aparências, um pano de fundo invisível, uma realidade mais verdadeira, secreta e escondida, que o filósofo se encarrega de

atingir e da qual ele faz o próprio objeto da sua meditação. Ao se prevalecer desse ser invisível contra o visível, do autêntico contra o ilusório, do permanente contra o fugaz, do certo contra o incerto, a filosofia substitui, à sua maneira, o pensamento religioso. Ela se situa no próprio quadro que a religião havia constituído quando, ao colocar além do mundo da natureza as forças sagradas que, no invisível, asseguram o seu fundamento, ela estabelecia um completo contraste entre os deuses e os homens, os imortais e os mortais, a plenitude do ser e as limitações de uma existência fugaz, vã, fantasmática. Entretanto, a filosofia opõe-se à religião até nesta aspiração comum em ultrapassar o plano das simples aparências para aceder aos princípios ocultos que as confortam e as sustentam. Por certo, a verdade que a filosofia tem o privilégio de atingir e de revelar é secreta, dissimulada no invisível para as pessoas comuns; a sua transmissão, através do ensino do mestre ao discípulo, conserva em alguns aspectos o caráter de uma iniciação. Mas a filosofia traz o mistério para a praça. Não faz mais dele o motivo de uma visão inefável, mas o objeto de uma investigação em pleno dia. Pelo livre diálogo, do debate argumentado ou do enunciado didático, o mistério se transmuta em um saber cuja vocação é ser universalmente compartilhado. O ser autêntico ao qual se liga o filósofo aparece assim como o contrário, tanto quanto herdeiro, do sobrenatural mítico; o objeto do *lógos* é a própria racionalidade, a ordem que preside à dedução, o princípio de identidade da qual todo conhecimento verdadeiro tira a sua legitimidade. Entre os físicos de Mileto, a nova exigência de positividade imediatamente era levada ao absoluto no conceito de *phýsis;* em Parmênides e seus sucessores eleatas, a nova exigência de inteligibilidade é levada ao absoluto no conceito do *ser,* uno, imutável, idêntico. Entre essas duas exigências que, de uma certa forma, se conjugam e, de uma certa forma, se combatem, mas que ambas marcam igualmente uma ruptura decisiva com o mito, o pensamento racional engaja-se, sistema após sistema, em uma dialética cujo movimento gera a história da filosofia grega.

Índice Remissivo

A

ἄβαντες : 395
Ábaris : 455; 458; 459
Academia : 241; 308; 477
Acteão : 396; 397
ἀδελφός : 207
ἄδηλα : 370
ἀδικία : 76; 446
Adivinho, adivinhação : 137; 138; 150; 153; 357; 370; 395; 436; 455; 456; 457
Admeto : 391
Aedo : 128; 137; 138; 139; 143; 165
ἀήρ : ver Ar : 443
Afrodite : 72; 124; 189; 190; 191; 195; 197; 201; 206; 212; 357; 391; 412; 426; 429
ἄγαλμα : 466
Agamedes : 385
Agamenon : 74; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 209; 219; 220; 222; 390; 391; 395; 407
Agatárquidas : 343
Agente : 13; 19; 216; 354; 356; 364; 420; 427; 433; 434; 451
Agesilau : 220
ἀγών (agón) : 370; 411
Ágora : 45; 57; 70; 71; 90; 192; 198; 225; 236; 237; 250; 252; 253; 254; 255; 257; 259; 288; 309; 377; 461; 480
Agricultura : 124; 314; 317; 327; 328; 329; 331; 332; 333; 334; 335; 337; 345; 347; 348; 351; 444
ἀγρός : 227, 229, 233
ἀϊδής : 394
Água : 43; 144; 147; 148; 149; 167; 175; 176; 179; 180; 181; 182; 183; 184; 235; 236; 363; 433; 449; 479
Αἰδώς (aidós) : 57; 93; 94; 97; 116; 136; 339; 425; 452
Αἰών : 144; 158
αἰθήρ : 443; 445
Alceste : 124; 212; 391
Alcmeão de Crótona : 154
Alétheia : 180
Aliança : ver casamento : 207; 216; 292
ἀλίβαντες : 396
Alimento : 27; 36; 48; 49; 71; 173; 182; 211; 224; 315; 318; 335; 387; 397
Alma (ver também ψυχή) : 21; 41; 52; 145; 146; 147; 148; 149; 151; 152; 153; 154; 155; 158; 159; 160; 161; 162; 163; 166; 167; 168; 169; 170; 171; 173; 174; 175; 176; 177; 178; 180; 181; 183; 184; 185; 198; 200; 204; 220; 331; 386; 389; 391; 397; 424; 431; 435; 436; 450; 452; 457; 458; 459; 460
Altar : 195; 205; 210; 217; 218; 221; 226; 237; 239; 240; 260; 288; 395
Ἄλυσσος (fonte) : 183; 452
ἁμάρτημα : 181
Ambigüidade : 36; 37; 72; 108; 177; 199; 212; 303; 368; 395; 432; 449; 452; 456
Ambivalência : 317; 472
Ambrosía : 48; 173; 179; 182; 315
Améleia (ἀμέλεια) : 168, 170 n. 11-12, 171, 173, 175, 176
Améles (rio) : 7; 167; 168; 175; 176; 182; 183; 185
Amorgos : 227; 414
Amýetos (ἀμύητος) : 177
ἀνάγκη (*anánke*) : 240; 268; 269; 276
Anámnesis (ἀνάμνησις) : 143; 148; 151; 152; 153; 154; 155; 158; 159; 161; 162; 163; 164; 165; 170; 171; 173; 174; 175; 185; 457
Anaxágoras : 270; 271; 272; 274; 451
Anaximandro : 7; 9; 245; 246; 247; 248; 250; 251; 252; 254; 255; 256; 257; 259; 261; 262; 269; 270; 271; 274; 277; 278; 279; 280; 281; 294; 295; 297; 298; 301; 444; 446; 462; 476; 480

Anaxímenes : 245; 252; 261; 268; 269; 273; 274; 275; 276; 278; 451; 476
ἀνδρεία : 321; 331
Ândroclo : 462
Anesidora : 49; 316; 328
Anfarete : 414
Anfiarau : 145
Anfidromias : 229; 232; 233; 234; 235
Ano (grande) : 444
Ano administrativo : 465
Ano lunar : 444; 448
Ano solar : 255; 444; 448
Antenor : 297; 298
Antifão : 344
Antípodas : 248; 262
Antologia palatina : 42; 196; 233; 414
Antropomorfismo : 410; 430
Aoidé : 168
ἀπάτη (*Apáte*) : 70; 72; 73; 74; 281; 389
ἄπειρον (*ápeiron*) : 269; 270; 271; 273; 277; 278; 279; 280; 281; 282; 447
Apolo : 95; 137; 184; 189; 196; 199; 221; 411
Apolodoro : 40; 43; 44; 45; 46; 136; 200; 231; 336; 392
Apolônia : 269; 275; 276; 297
Apolônio de Rodes : 44; 45; 145; 230; 393
Aporía : 367
Aqueronte : 145
Aquiles : 42; 45; 138; 202; 226; 230; 389; 396
Ar (ver também ἀήρ) : 179; 198; 237; 261; 268; 269; 272; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 279; 280; 282; 331; 363; 443; 445; 446; 459; 479
Aras : 385
Arato : 57
Arcádia : 128; 182; 183; 184
Arcádios : 43; 225; 231
Arcaico : 152; 174; 239; 246; 254; 373; 400; 401; 403
ἀρχή (*archê*) : 40; 270; 279; 368
Archegetas : 296
ἀρχιτέκτων : 361; 378
Areópago : 293
Ares : 40; 41; 43; 44; 45; 53; 79; 125; 212; 357
ἀρετή (*areté*) : 169; 170; 171; 302; 326; 331; 334; 335; 467
Argos : 42; 407; 408
Aristágoras : 297
Arísteas : 455; 458
Aristófanes : 137; 145; 192; 221; 227; 228; 229; 254; 255; 276; 330; 368; 467
Aristonoos : 217 n. 89
Aristóteles : 17; 18; 45; 147; 149; 153; 154; 155; 165; 166; 176, 197; 199; 210; 225; 228; 262; 264; 265; 268; 269; 270; 271; 273; 278; 279; 280; 291; 296; 299; 301; 303; 304; 326; 330; 331; 333; 335; 336; 338; 339; 340; 342; 343; 344; 345; 346; 347; 352; 354; 355; 356; 358; 361; 362; 367; 368; 369; 372; 373; 375; 376; 378; 379; 393; 436; 449; 456; 464; 467; 468; 469; 477; 481
Aritmética : 248; 299
Aritmética (ver também geometrismo) : 474
Armas : 41; 42; 44; 90; 91; 195; 201; 264; 331; 408
Arquelau : 275; 277; 282
Arquimedes : 361; 363; 371; 372; 373
Árquitas : 299; 302; 303; 322; 361
Artemidoro : 191; 218; 224
Ártemis : 183; 189; 196; 384; 425; 426
Artesãos : 220; 293; 294; 314; 319; 320; 321; 326; 327; 331; 333; 335; 336; 337; 338; 340; 343; 345; 347; 348; 351; 355; 358; 374; 377
Ascese : 151; 152; 161; 171; 424; 425; 435; 459
ἀσέβεια : 420
Aspásia : 414
Astro : 163; 244; 245; 255
Astronomia : 7; 243; 244; 245; 248; 249; 252; 258; 272; 302; 462
Áte (ἄτη) : 70; 136; 180; 181; 182
Atena : 43; 189; 196; 205; 221; 309; 314; 316; 319; 339; 395; 406; 407; 408; 433
Atenas : 6; 128; 136; 209; 219; 225; 229; 236; 286; 292; 295; 297; 298; 314; 320; 330; 336; 337; 348; 393; 406; 414; 462; 464; 480
Ateneu : 74; 173; 384
ἄτοπος (*átopos*) : 403
Atreu : 138; 226; 407
Audiat, Jean : 217
Áulis : 395
Aulo-Gélio : 361
Autarcia : 200; 335; 338
Autoctonia : 42; 53; 208
Aymard, A. : 200; 325; 327; 376

B

Babilônia : 337; 444
Babilônios : 243; 244; 245; 246; 252; 337; 445

Bacantes : 136; 421; 422
Báitylos : 400
Baldry, H. C. : 30
Balística : 371; 372
βάνανσος : 376
Barbu, Z. : 16; 19; 20
Basiléia : 268; 480
βαθύφρων : 452
Battistini : 462
Battistini, Y. : 150
Bayet, J. : 328
Bayet, Jean : 388
Beauchet, L. : 213; 217
Bem-aventurados (ilha dos) : 34; 48; 83; 101; 142
Benveniste, E. : 158; 208; 227; 383
Bérard, Claude : 127
Bía (força) (βία) : 47; 91; 260; 261; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 269; 270; 271; 273; 274; 275; 276; 277; 279; 281; 282; 304; 318
Bickel, E. : 459
Bóthros : 385
Boulanger, A. : 422; 431; 432
Boulanger, André : 421
Boulé : 288; 289
Bouleutérion : 288; 296
Bourgey, L. : 370
Bouzygai : 210
Boyancé, P. : 169
Brétas : 384; 400; 403
Briareu : 373
Broc, S. : 384
Bronze (raça de) : 40; 42; 45; 46; 57; 62; 68; 78; 79; 81; 82; 84; 86; 99; 101; 112; 126; 129
Brunschvicg, L. : 473
Burnet, J. : 441; 442; 443; 476

C

Cadáver : 53; 204; 385; 386; 392; 393; 413; 426; 444; 449; 458
Cadmo : 43; 261; 406
Caineu : 45
Calcas : 138
Calendário : 64; 95; 137; 210; 245; 250; 290; 291; 334; 445; 448; 454; 465
Calímaco : 37; 42; 236; 336; 395; 408
Callistéia : 412
Calor : 167; 275; 394
Cameron, A. : 149; 155; 159
Caos (Χάος) : 58; 163; 247; 265; 412; 443; 445; 471; 478
Casa (ver também *oîkos*) : 73; 120; 173; 191; 192; 195; 196; 197; 198; 199; 202; 203; 204; 206; 207; 208; 209; 211; 212; 215; 216; 217; 218; 219; 220; 221; 222; 223; 224; 226; 227; 228; 229; 232; 233; 238; 239; 240; 247; 257; 288; 387; 388; 390; 391; 406; 407; 409; 460
Casamento : 190; 195; 196; 198; 199; 200; 201; 203; 205; 206; 207; 208; 210; 212; 213; 214; 215; 216; 222; 238; 450
Cassandra : 206
Cassin, E. : 36
Caster, M. : 332
Cavalo : 182; 183
Caveing, M. : 483
Céculo : 200
Cego : 394; 395; 441
Celtas : 458
Cem-braços : 47; 48; 86
Centro : 20; 21; 45; 434; 435
Centro (ver também μέσον) : 146; 157; 189; 191; 194; 196; 199; 209; 211; 217; 219; 223; 225; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 245; 246; 248; 252; 253; 255; 256; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 275; 278; 280; 281; 282; 283; 286; 287; 288; 289; 293; 294; 296; 305; 308; 309; 310; 398; 405; 445
Cerâmica : 6; 313; 322; 351; 377; 399
Céu (separação) : (ver também *Ouranós*) : 31; 36; 40; 41; 42; 44; 57; 94; 97; 111; 115; 116; 117; 120; 122; 125; 156; 174; 191; 193; 196; 239; 240; 244; 245; 246; 257; 266; 277; 300; 366; 404; 430; 443; 444; 445; 446; 449; 476; 478; 479
Chadwick, H. Munro e N. Kershaw : 141
Chamoux, F. : 387
Chantraine, P. : 383; 429
Chantraine, Pierre : 227
Chapot, V. : 364
Charbonneaux, J. : 219
χάρις (*cháris*) : 72; 189; 197; 390; 394; 395; 411; 412; 428; 430; 452
Chárites (Graças) : 37; 44; 116; 165; 171; 193; 197; 215; 327; 328; 363; 367; 369; 375; 378; 428; 429
χάσμα : 452
χειρῶναξ : 376; 452

χειροτέχνης : 376, 378
χρεῖα : 348
χρήματα : 469; 470
χρῆσις : 346
Chrónos : 142; 155; 156; 176
Chuva : 430; 448; 450
Cícero : 146; 165; 210; 321
Ciclo (do tempo) : 31; 32; 35; 36; 51; 63; 64; 68; 69; 70; 76; 90; 92; 93; 94; 95; 96; 110; 112; 118; 146; 147; 148; 149; 150; 151; 154; 156; 158; 159; 163; 182; 184; 243; 315; 330; 405
Ciclopes : 119; 120; 336
Cidade (ver também πόλις) : 12; 17; 38; 43; 56; 57; 101; 120; 128; 163; 169; 195; 198; 200; 204; 208; 210; 217; 219; 221; 224; 225; 226; 227; 232; 234; 235; 236; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 260; 262; 283; 286; 287; 288; 289; 290; 291; 292; 293; 294; 295; 298; 299; 300; 301; 302; 304; 305; 307; 308; 309; 310; 320; 321; 323; 330; 337; 338; 339; 340; 341; 343; 348; 349; 352; 358; 376; 377; 380; 385; 407; 408; 409; 410; 411; 412; 420; 421; 431; 437; 448; 460; 461; 462; 463; 464; 465; 466; 467; 471; 473; 474; 476; 480; 481
Ciência : 15; 21; 153; 243; 287; 299; 322; 355; 358; 359; 362; 365; 367; 370; 371; 372; 373; 374; 375; 376; 377; 378; 379; 441; 442; 443; 449; 452; 453; 473; 474; 476
Cílon : 292
Cínicos : 380
Cipríacos (cantos) : 74
Círculo : 457; 481
Círculo (ver também Esfericidade) : 92; 147; 156; 158; 210; 211; 218; 229; 232; 234; 252; 253; 255; 256; 262; 308; 309; 362; 368; 369
Cirene : 261; 296; 386; 387; 392
Ciro : 331
Classes censitárias : 293; 302; 305
Classes funcionais : 299; 306
Clemente de Alexandria : 42; 178
Cleo : 384
Cleóbulo : 414
Cleómenes : 297
Clístenes : 286; 287; 288; 290; 291; 292; 293; 294; 296; 297; 298; 299; 300; 301; 303; 305; 306; 307; 309; 310; 464; 465; 480
Clitemnestra : 201; 203; 204; 205; 206; 207; 209; 220
Codro : 462
Coldstream, J. N. : 127
Colônias : 252; 297; 476
Colonos : 387
Comércio : 93; 192; 197; 198; 207; 208; 209; 211; 228; 249; 258; 329; 335; 347; 348; 377; 391; 420; 425; 454; 466
Concentração : 152; 174; 224; 335; 435; 459
Consangüinidade : 215; 465
Conselho dos Quatrocentos : 465
Cook, A. B. : 190; 225
Coré : 239
Cornford, F. M. : 137
Cornuto : 210; 222
Corpo : 13; 17; 19; 21; 42; 44; 45; 73; 146; 148; 152; 153; 160; 162; 166; 168; 170; 171; 172; 174; 175; 176; 179; 180; 183; 194; 198; 220; 264; 265; 279; 280; 290; 302; 304; 305; 306; 331; 337; 345; 350; 360; 384; 389; 393; 394; 400; 410; 411; 412; 413; 415; 430; 435; 436; 446; 452; 458; 459; 460; 483
Cós : 224; 225; 261
Cósmicos (níveis) : 31; 143; 239; 257; 258
Cosmologia : 7; 9; 146; 243; 244; 248; 252; 257; 258; 259; 261; 262; 287; 295; 446; 450; 462
Crahay, Roland : 289
Creta : 42; 210; 213; 458
Crítias : 300; 326
Crono : 36; 37; 96; 117; 118; 119; 137; 395
Cronologia : 65; 66; 67; 68; 97; 142; 161; 285; 469
Crótona : 154; 302; 412
Ctesíbio : 362; 363
Cuisenier, Jean : 410
Culto : 12; 28; 34; 41; 45; 79; 80; 82; 83; 84; 99; 100; 101; 106; 114; 116; 119; 122; 123; 125; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 136; 169; 180; 194; 197; 297; 314; 333; 393; 400; 403; 407; 408; 409; 412; 419; 420; 421; 422; 426; 429; 431; 432; 433; 458; 461
Cumont, Fr. : 159
Curetas : 42
Curtius, L. : 313

D

Dáctyloi : 336
δαίμων (demônio) : 124; 145; 231; 318; 436; 452
Dânae : 221
Danaides : 148; 184
Daphnephóriai : 448
Dario : 398
Daumas, F. : 36
Debate : 63; 106; 107; 132; 250; 251; 252; 253; 461; 463; 481; 484
Defradas, J. : 61; 62; 63; 64; 65; 67; 68; 80; 82; 84; 86; 87; 88; 93; 95; 96; 97; 100; 102; 253
Delatte, A. : 30; 152
Delcourt, Marie : 126; 156; 199; 217; 218; 232; 433
Delfos : 159; 184; 217; 219; 292; 296; 341; 397; 429; 448
Delos : 336; 411
Deméter : 44; 200; 210; 220; 230; 236; 239; 328; 329; 334; 462
Demiurgo : 163; 316; 373; 376; 377; 378
Democracia : 286; 293; 296; 319; 323; 338
Demócrito : 345
Demofão : 200; 230
Demônax : 261; 296
Dêmos : 253; 293; 294; 296; 306; 340
Demóstenes : 198; 214; 263
Déonna, W. : 388
Deroy, L. : 195; 240; 265
Deroy, L. e Gérard, M. : 265
Desroches-Noblecourt, Ch. : 391
Detienne, M. : 10; 12; 14; 168; 180; 259; 260; 435
Deuses : 443; 444; 445; 448; 449; 450; 451; 452; 455; 478; 479; 482; 484
Deuses (ver também *theói*) : 30; 35; 37; 38; 39; 41; 46; 47; 48; 49; 51; 52; 55; 70; 71; 74; 76; 79; 81; 86; 89; 90; 93; 97; 99; 101; 106; 109; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 124; 125; 130; 131; 136; 138; 141; 142; 143; 144; 147; 149; 150; 154; 156; 158; 159; 161; 168; 181; 182; 184; 189; 190; 191; 192; 193; 195; 196; 197; 224; 238; 239; 240; 244; 246; 247; 257; 265; 266; 267; 269; 270; 276; 291; 300; 306; 309; 313; 314; 315; 316; 317; 318; 319; 322; 328; 329; 331; 333; 335; 336; 338; 340; 392; 402; 409; 410; 411; 412; 413; 419; 420; 425; 426; 427; 428; 430; 431; 433; 434
Dhorme, Édouard : 391
Dialética : 367; 369; 370; 380; 395; 453; 461; 484
Diceópolis : 330
Diels, H. : 148; 155; 167; 172; 173; 174; 176; 178; 181; 191
Díke : 28; 32; 33; 35; 36; 38; 39; 45; 46; 50; 51; 53; 55; 56; 57; 58; 69; 72; 74; 77; 78; 79; 80; 81; 83; 85; 87; 90; 91; 92; 93; 100; 102; 107; 108; 109; 110; 111; 112; 117; 120; 121; 123; 281; 464; 480
Dinheiro (ver também moeda) : 228; 330; 346; 348; 358; 429; 467; 468; 469
Diodoro de Sicília : 343
Diógenes de Apolônia : 269; 275; 276
Diógenes Laércio : 147; 153; 174; 251; 269; 272; 275; 276; 277
Diogeniano : 210
Diomedes : 407; 408
Dion Crisóstomo : 45
Dionísia : 414
Dionisismo : 420; 421; 422; 423; 424
Dioniso : 150; 180; 406; 421; 422; 423; 458
Direito : 12; 17; 21; 35; 41; 57; 58; 106; 129; 191; 208; 209; 214; 248; 253; 263; 290; 304; 349; 389; 403; 426; 462; 466; 467; 469; 473; 477
Δισσοὶ λόγοι : 367
Divisão do trabalho : 320; 335; 337; 338; 341; 342; 351
Dodds, E. R. : 422; 458
Dódona : 130
Dókana : 400
Doze : 189; 190; 191; 291; 308; 309
Drachmann, A. G. : 363; 372; 373
Dragão : 44; 444; 445; 448
Drias : 334
Duchemin, Jacqueline : 138
Dumézil, G. : 39; 54; 61; 62; 87; 224; 315; 321; 336
Duplo : 8; 13; 22; 40; 57; 72; 74; 100; 112; 117; 121; 131; 146; 162; 178; 185; 200; 204; 224; 227; 237; 238; 250; 292; 298; 315; 316; 317; 328; 381; 383; 385; 388; 389; 390; 391; 392; 397; 398; 409; 411; 435; 456
Dupont-Sommer, A. : 388

Dupréel, E. : 326; 334; 367; 380
Dýnamis (δύναμις) : 260; 270; 271; 272; 341; 344; 360; 369; 370; 373

E

Economia : 19; 130; 208; 223; 224; 225; 228; 249; 250; 320; 327; 330; 348; 350; 352; 353; 358; 423; 454; 463; 466; 468
Éforos : 448
ἡδονή (*hedoné*) : 170; 177; 180
Egisto : 201; 202; 204; 206
Εἴδωλον : 452
Egito : 390; 391
εἶδος : 344; 346; 347
Eikón : 401
Eiléithya : 231
Ekklésia : 288
ἔκκλησις : 143
Electra : 74; 97; 145; 193; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 209; 215; 220; 227
Eleuterna : 149
Eliano : 297
Empédocles : 149; 150; 151; 152; 160; 162; 173; 174; 177; 178; 179; 180; 181; 182; 446; 448; 451; 459
ἐμπειρία : 366
Êmpousa : 183
ἐνέργεια : 355; 356
Encarnação, reencarnação (ver também metempsicose) : 45; 47; 83; 145; 146; 147; 150; 155; 167; 180; 184; 231; 430; 460
Enraizamento : 185; 211; 212; 218; 396
Enuma elis (hino) : 37; 42; 313; 327; 336; 444; 445; 456
ἔπεα : 472
Epicarmo : 172; 184
Epiclerato : 213; 214; 215; 216; 217
ἐπίκλησις : 386
ἐπιμέλεια (*epiméleia*) : 170; 171; 172; 176; 179; 331; 332
Epimênides : 153; 174; 210; 455; 456; 458
ἐπιστήμη : 321; 374
Epoptéia : 457
Er, o Armênio : 167; 185
ἔργα : 72; 198; 326; 328; 331
ἐργασία : 326
ἐργάζεσθαι : 326; 331
Erecteu : 128; 406
Erínias : 37; 205
Éris (luta) (ἔρις) : 27; 44; 46; 47; 50; 57; 58; 59; 70; 71; 72; 74; 75; 76; 77; 86; 90; 91; 93; 110; 116; 117; 119; 181; 317; 367; 376; 377
Erisictônio : 334
Éros (Ἔρος) : 136; 171; 189; 190; 197; 212; 377
Escatologia : 95; 146
Escravo : 197; 235; 343; 354; 375
Escrita : 9; 136; 137; 140; 165; 175; 251; 291; 292; 399; 454; 461; 480
ἔδνα : 207
Esfericidade (ver também círculo) : 252
Espaço : 7; 12; 17; 19; 22; 187; 189; 191; 192; 194; 197; 198; 199; 209; 210; 211; 218; 219; 220; 221; 227; 229; 232; 233; 234; 235; 236; 237; 238; 239; 241; 246; 247; 248; 252; 253; 254; 255; 257; 258; 259; 260; 261; 265; 266; 274; 281; 282; 285; 287; 288; 289; 290; 291; 293; 298; 299; 300; 301; 303; 305; 308; 309; 310; 346; 365; 396; 402; 405; 409; 444; 445; 446; 447; 456; 459; 476; 480; 483
Esparta : 136; 196; 213; 219; 234; 235; 297; 306; 339; 384; 448
Espinas, A. : 345; 359; 360; 363
Esquecimento : 34; 70; 136; 144; 145; 146; 147; 148; 154; 155; 156; 167; 168; 171; 175; 176; 177; 180; 181; 184; 185; 431
Ésquilo : 43; 45; 46; 74; 124; 146; 156; 193; 199; 200; 201; 203; 204; 205; 208; 209; 217; 220; 221; 222; 235; 266; 315; 318; 322; 323; 324; 339; 390; 391; 395; 398
Estação : 71; 73; 157; 228; 445
Estátua (estatuária) : 189; 383; 384; 393; 397; 400; 402; 406; 409; 410; 412; 415; 430
Estesícoro : 390
Estobeu : 153; 198; 424
Estrutura : 7; 9; 17; 28; 30; 31; 33; 35; 40; 51; 54; 55; 59; 62; 67; 68; 106; 107; 108; 190; 212; 230; 238; 248; 249; 256; 259; 294; 298; 310; 356; 360; 364; 409; 446; 447; 450; 451; 452; 464; 465
Etálida : 145; 151
Eteoboutádai : 407
Eu (ver também pessoa) : 9; 10; 11; 13; 14; 21; 22; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 79; 81; 85; 87; 97; 98; 105; 106; 107; 115; 123; 126; 127; 131; 132; 136; 137; 150; 161; 162; 204; 208; 222; 226; 230; 243;

244; 249; 250; 255; 275; 333; 400; 410; 413; 414; 419; 422; 425; 427; 430; 436
Euclides : 371; 483
Eumedes : 408
Eumolpidaí : 423
Eunomía : 302
Eupalino de Mégara : 361
Eupátridas : 293; 460
Euricléia : 224
Eurípedes : 226
Eurípides : 41; 42; 43; 74; 124; 156; 191; 196; 199; 201; 203; 204; 205; 206; 208; 212; 221; 227; 232; 239; 276; 391; 424; 425
Eusébio : 213; 239
Eustato : 235
Exercício (ver também μελέτη) : 35; 38; 41; 84; 109; 121; 136; 151; 154; 168; 169; 170; 171; 172; 174; 175; 184; 286; 306; 317; 319; 326; 354; 356; 463
Êxodo : 336
Exposição (das crianças) : 320; 332; 371
Exposição (das crianças) : 233

F

Faetão : 124
Falta : 22; 94; 103; 109; 117; 121; 126; 149; 165; 170; 176; 177; 181; 208; 213; 214; 216; 217; 233; 285; 339; 343; 369; 390; 420
Família : 21; 91; 113; 115; 141; 200; 210; 211; 213; 224; 233; 235; 257; 260; 292; 387; 407; 408; 442; 462; 465; 469
Fares : 236
Farnell, L. R. : 136; 173; 193; 197; 225; 226; 232; 236
Fecundidade : 37; 44; 49; 50; 54; 58; 75; 106; 109; 110; 199; 209; 213; 216; 316; 317; 320; 324; 328; 338; 348
Fédimo : 414
Fedra : 426
Fenícia : 444; 462
Ferecides de Siros : 266
Ferro (raça de) : 41; 49; 50; 62; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 94; 97; 109; 111; 116; 117; 119; 121; 129; 142; 144
Festugière, A. J. : 153; 175; 221; 271
Fídias : 189; 190; 297
Figuração : 8; 383; 397; 400; 402; 403; 409; 415; 430
Filaco : 334
File : 414
Filipe de Crótona : 412
Filolau : 191; 218
Filon : 373; 444
Filon de Biblos : 371; 444
Filosóficas (seitas) : 158; 183; 435; 455
Filósofos : 6; 17; 172; 191; 199; 258; 271; 273; 276; 277; 280; 294; 295; 304; 322; 338; 441; 443; 446; 447; 453; 462; 476; 478
Fine, J. V. A. : 330
Finley, M. I. : 290
Flionte : 385
Fócio : 301
Fogo : 27; 44; 73; 179; 195; 200; 218; 220; 223; 229; 230; 231; 236; 257; 273; 275; 278; 279; 280; 313; 314; 315; 316; 318; 322; 323; 328; 331; 345; 360; 387; 388; 392; 443; 446; 449; 450; 470
Fome : 38; 57; 70; 73; 92; 116; 120; 235; 236; 315
Forbes, R. J. : 360; 364
Foroneu : 42; 314
François, G. : 11; 14
Fränkel, H. : 267
Fratrias : 421; 464
Freixos (ver também μελίαι) : 40; 42; 45
Friedmann, G. : 360
Frio : 218; 272; 275; 279; 394; 446
Frohner, W. : 190

G

Gâia (ou Gé) : 46; 142; 212; 217; 265; 266; 267; 268; 276; 281; 478
Gauthier, R. A. : 197
Gela : 407; 408
Gênese : 30; 65; 67; 113; 141; 142; 146; 246; 446; 448; 449; 456; 471; 478; 479; 482; 483
γενέσεως : 147; 184; 267
génos : 65; 142
Geômetras : 248; 298
Geometrismo : 22; 262; 295
Geração (função de) : 65; 75; 96; 128; 139; 142; 148; 150; 154; 163; 176; 180; 182; 184; 199; 212; 216; 218; 265; 267; 280; 296; 316; 449; 473; 478; 483
Germanos : 203; 458
Gernet, L : 452
Gernet, L. : 137; 154; 211; 217; 219; 224; 225; 289; 330; 370; 376; 422; 432; 434; 456; 457; 458; 459; 460; 461; 464; 467; 468; 469

Gigantes : 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 50; 53; 86
Glotz, G. : 203; 207; 212; 233; 287; 291
Goldschmidt, V. : 29; 30; 54; 68; 97; 98; 99; 101; 102; 106; 126; 127; 130; 158; 163; 346; 354
Górgias : 148; 161; 176; 178; 378
Górgona : 393; 400
Grâiai : 433; 434
Gráphein : 399
Graz, Louis : 427
Griffiths, M. J. G. : 30
Guerra, Guerreiro (ver também πόλεμος) : 32; 34; 36; 40; 41; 42; 44; 45; 46; 47; 50; 54; 56; 57; 58; 59; 70; 74; 76; 79; 81; 85; 86; 91; 92; 106; 109; 110; 127; 129; 151; 198; 204; 209; 212; 330; 331; 332; 333; 335; 361; 363; 373; 413; 429
Guillon, P. : 386
Guthrie, W. K. G. : 147

H

Hades : 29; 34; 45; 62; 81; 82; 84; 99; 100; 101; 112; 124; 126; 144; 145; 146; 147; 180; 193; 232; 239; 393; 394; 426; 429; 443
Hadzisteliou Price, T. : 127
Halliday, W. R. : 455
Harpocrátion : 173; 197
Harrison, J. : 148; 149; 159; 202; 236
Hébe (ἥβη) : 52; 53
Hêdos (ἦδος): 401; 409
Hefesto : 189; 195; 314; 316; 319; 339; 357; 393; 407; 450
Hegel : 410
Helena : 74; 378; 390; 391; 395
Heliodoro : 222
Hera : 189; 206; 384; 390; 428; 429
Héracles : 46; 170; 326; 433
Heráclito : 185; 218; 241; 446; 452; 457; 462; 470; 477
Herança : 238; 407
Herão : 362; 363; 366; 367; 370; 372; 373; 379
Hérma : 400; 405
Hermafrodita : 156
Hermes : 6; 7; 19; 72; 145; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 197; 202; 212; 218; 220; 223; 226; 227; 228; 232; 235; 236; 237; 238; 239; 289; 313; 319; 340; 393; 407; 458
Hermótimo : 455; 458
Heródoto : 141; 182; 218; 256; 260; 261; 293; 295; 296; 334; 361; 391; 407; 408; 412; 458; 464; 466
Heróis, heróico : 12; 14; 43; 101; 108; 109; 110; 119; 126; 127; 129; 130; 149; 157; 219; 314; 326; 413; 431; 432; 433; 434
Hesíodo : 12; 18; 19; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 35; 37; 39; 40; 42; 44; 48; 49; 50; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 81; 82; 83; 84; 85; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 107; 108; 109; 110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 129; 130; 131; 132; 136; 137; 138; 140; 141; 143; 144; 145; 146; 154; 156; 180; 181; 190; 209; 210; 223; 227; 228; 246; 247; 248; 250; 261; 265; 266; 267; 268; 280; 314; 315; 316; 317; 318; 320; 323; 326; 327; 328; 329; 330; 331; 334; 336; 339; 393; 444; 445; 446; 448; 449; 456; 478
Hesíquio : 40; 42; 222; 229; 240; 301; 394; 395
Héstia : 7; 19; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 210; 211; 212; 213; 215; 216; 217; 218; 219; 221; 222; 223; 224; 225; 226; 228; 232; 235; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 258; 309
Hesychides : 393
Hesychos : 393
Hierarquia : 28; 45; 46; 47; 51; 55; 68; 81; 82; 83; 84; 93; 98; 101; 106; 107; 113; 141; 166; 254; 260; 289; 303; 305; 306; 343; 348; 427; 457
Hiérocles : 171; 198
Higino : 392
Hino homérico : 95; 265; 313; 411
Hinos Homéricos
a Afrodite : 190; 191; 195; 197; 201
a Apolo : 95; 411
a Deméter : 200; 210; 220; 230; 236; 329
a Hermes : 190; 192; 194; 197; 228; 239; 407

a Héstia : 190; 191; 192; 194; 195; 201; 210; 212; 219; 225; 237; 449
à terra : 146; 147; 156; 167; 193; 218; 258; 265; 274; 275; 328; 469
Hípaso : 298
Hiperbóreas : 458
Hípias : 165; 380
Hipócrates : 271; 298; 344; 446
Hipócrates de Quios : 298
Hipocrática : 219 n. 97; 248
Hipódamo de Mileto : 254
Hipólito : 424; 425; 426; 427
Hipólito (autor) : 199; 262; 263; 267; 271; 272; 273; 274; 275; 277; 282
Hipônax : 39
Hipsipila : 231
História (ver também ἱστορία) : 10; 11; 12; 16; 20; 21; 22; 23; 27; 28; 43; 48; 55; 56; 66; 115; 135; 143; 146; 152; 154; 159; 162; 200; 206; 231; 236; 243; 244; 249; 251; 252; 286; 290; 292; 300; 318; 328; 334; 335; 337; 347; 349; 358; 370; 391; 396; 400; 407; 408; 409; 432; 435; 442; 448; 453; 455; 460; 466; 472; 476; 480; 484
Homero : 56; 95; 100; 101; 119; 126; 127; 130; 131; 136; 138; 139; 140; 141; 143; 146; 156; 157; 162; 172; 192; 195; 218; 246; 253; 261; 265; 268; 270; 326; 328; 337; 357; 360; 376; 413; 435; 443; 448; 451; 452; 456; 458; *Ilíada* : 38; 41; 43; 45; 96; 127; 128; 136; 138; 140; 156; 157; 192; 202; 222; 226; 227; 228; 265; 268; 270; 328; 357; 360; 385; 389; 393; 395; 396; 443; 456; *Odisséia* : 41; 72; 119; 124; 127; 137; 138; 143; 145; 202; 211; 221; 222; 224; 226; 227; 253; 265; 328; 341; 357; 360; 393; 395; 448
Homogeneidade : 289; 291; 306; 307
Horas : 95; 327; 328
Hórkos (juramento) : 70; 181
Hospitalidade : 236; 387; 406
Humores : 446

I

ἰατρός : 361
Idade do Ouro : 30; 35; 49; 57; 58; 62; 69; 76; 77; 111; 118; 120; 121; 129; 142; 316; 328
ἱερός (*hierós*) : 422
Igualdade (ver ἴσοι, ἰσότης, ισονομία) : 255; 261; 279; 289; 299; 304; 305; 377; 421; 463; 464; 465; 480; 481
Ilos : 127; 128
Imagem (ver também εἴδωλον) : 8; 13; 22; 23; 38; 43; 51; 52; 56; 86; 95; 136; 146; 148; 156; 157; 158; 159; 160; 164; 173; 176; 179; 180; 199; 200; 202; 203; 206; 208; 216; 218; 221; 237; 240; 241; 243; 245; 246; 247; 252; 253; 254; 256; 257; 258; 261; 262; 297; 299; 300; 306; 328; 367; 381; 385; 388; 389; 394; 395; 396; 399; 401; 402; 404; 405; 406; 407; 408; 409; 410; 411; 412; 413; 414; 415
Imitação : 8; 13; 168; 345; 347; 389; 399; 401; 415; 453
Imobilidade : 274; 275; 384; 395; 396
Imortais : 38; 46; 50; 74; 93; 111; 113; 114; 115; 118; 119; 120; 121; 122; 125; 130; 150; 181; 182; 230; 247; 317; 329; 330; 411; 412; 444; 484
Imortalidade : 46; 48; 144; 155; 166; 168; 173; 175; 179; 182; 230; 315; 318; 423; 431; 458; 459
Impiedade : 32; 39; 41; 74; 79; 119; 125; 334; 420
Impureza : 153; 183; 184; 307
Incesto : 207
Incineração : 231
Indivíduo : 19; 20; 22; 94; 95; 150; 157; 159; 160; 161; 162; 163; 250; 256; 260; 281; 324; 350; 396; 420; 423; 426; 431; 434; 435; 437
Infernal (mundo) : 142; 143; 147; 192; 239; 392; 396; 459
Iniciação, iniciado : 45; 139; 143; 144; 145; 147; 154; 179; 180; 184; 196; 404; 423; 424; 457; 484
Instrumentos : 119; 164; 165; 226; 244; 264; 344; 345; 347; 348; 351; 355; 359; 360; 363; 368; 369; 372; 379; 433; 434; 475
Interioridade : 436; 452
Inumação : 231
Invisível : 8; 13; 137; 143; 193; 277; 370; 383; 388; 392; 394; 395; 397; 399; 401; 402; 404; 410; 415; 425; 433; 452; 455; 456; 470; 483; 484
Invulnerabilidade : 42; 45; 46
Irracional : 373; 374

Iseu : 214
Isthar : 244
ἴσοι, ἰσότης, ἰσονομία : 253; 256; 260; 261; 279; 339; 463
ἱστορία : 185

J

Jaeger, W. : 449; 451; 470
Jâmblico : 153; 170; 172; 174
Janda : 263
Jasão : 43; 44
Jeanmaire, H. : 327; 328; 337; 358; 377; 421; 422
Jolif, J.-Y. : 197
Jônios (filósofos) : 243; 245; 296; 411; 441; 442; 443; 446; 450; 453; 454; 458; 470; 476
Jousse, Marcel : 140
Jovem, juventude : 35; 42; 51; 52; 53; 69; 72; 73; 84; 86; 90; 93; 94; 96; 119; 142; 157; 169; 172; 196; 200; 204; 212; 222; 224; 234; 394; 411; 412; 413; 414; 424; 426; 430; 479
Juliano : 45
Juramento : 35; 45; 51; 90; 91; 181; 182
Justiça : 460; 461; 477; 480
Justiça (ver também *díke*) : 28; 36; 37; 38; 41; 58; 69; 71; 78; 81; 83; 85; 90; 92; 109; 110; 112; 116; 120; 121; 125; 136; 169; 181; 209; 211; 318; 319; 320; 321; 323; 329; 333; 334; 335

K

Kadmêioi : 462
Kahn, Ch. : 256
Kahn, Ch. H. : 259; 262; 263; 272; 279; 280
Kapnós : 389
Kérényi, Charles : 44
Kern, O. : 147; 148
Kérykes : 423
κίνησις : 355
King, Helen : 116
Kíon : 400
Kirk, G. S. : 246
Klários (Epíteto de Zeus) : 225
κλῆρος : 208; 214; 224; 225; 234; 238; 469
κοινά, κοινή, κοινωνία : 250; 251; 258; 260; 337
Kolophón : 384
κολοσσός : 383; 384
Koloura : 384
Koyré, A. : 325; 360; 365; 374
κράτος, κρατεῖν : 178; 256; 260; 263; 264; 269; 271; 272; 275; 323; 368
Ktésios (epíteto de Zeus) : 173; 179
Kuhn, A. : 313
Kumarbi : 444
κυνῆ : 394

L

Laicização : 165; 289; 358
Lança : 41; 43; 44; 45; 47; 64; 70; 81; 93; 143; 160; 246; 329
Laodâmia : 392
Lapalus, E. : 298
Lapita : 45
Lar, lareira (ver também Héstia) : 73; 190; 191; 195; 196; 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 209; 210; 211; 212; 213; 214; 215; 216; 217; 218; 219; 220; 221; 224; 225; 226; 229; 231; 232; 234; 235; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 257; 258; 259; 283; 288; 289; 291; 309; 420
Laroche, E. : 464
Lautman, A. : 473
Lavra : 444
Lawson, C. : 394
Lebadéia : 125; 144; 145; 385; 386
Legislação : 308; 463
Leorete : 415
Lesbos : 412
Léthe (Λήθη) : 70; 144; 145; 146; 148; 149; 167; 168; 173; 175; 176; 177; 180; 181; 184
Lévêque, P. : 259; 285; 289; 295; 301; 302; 309
Liceu : 477
Licurgo : 52; 196; 207; 234; 296; 334
Lídia : 466
Limites (ver πείρατα) : 8; 46; 53; 200; 219; 266; 268; 270; 279; 281; 333; 340; 344; 346; 357; 364; 368; 377; 378; 421; 422; 424; 427; 430; 432; 447; 459; 474
Linforth : 150
Lípari : 296
Lírica (poesia) : 17; 21; 95; 157; 158; 436; 452

Lisandro : 331
λογισμός : 370
Lógos : 250; 441; 442; 453; 457; 482; 483; 484
Longino : 165
Longo : 52; 72; 88; 95; 109; 116; 125; 128; 143; 158; 182; 192; 225; 232; 290; 414
Loqui : 317; 318
Luz : 28; 29; 34; 40; 42; 111; 137; 139; 143; 145; 147; 209; 220; 233; 234; 238; 240; 247; 250; 266; 337; 385; 386; 388; 392; 394; 395; 414; 430; 431; 432; 445; 458; 476; 478
Lýssa : 136; 183

M

M. P. Nilsson : 384
Macróbio : 191
Magia : 139; 358; 390; 423
Mago : 150; 378; 460; 464
Maiândrio : 256; 260; 281; 295
Maiêutica : 332
μαλακία (moleza) : 170; 172
μανία : 422
Mântica (ver também adivinho) : 455
Manu (leis de) : 213
Mapas : 297
Máquina : 241; 344; 360; 366; 368; 372; 373; 374; 451
Mar : 64; 129; 151; 196; 198; 233; 316; 357; 404; 405
Maratona : 432; 442
Marduc : 445
Margite : 336; 337
Marx, K. : 350; 351
Matemática : 17; 289; 299; 300; 302; 361; 369; 371; 465; 471; 473; 483
Mazon, P. : 30; 63; 76; 93; 96
Mecânica : 264; 360; 362; 363; 368; 369; 370; 371; 372; 451; 468
Mechané : 367
Mechanopoiós : 373
Medéia : 42; 44; 208; 221; 230
Mediação : 249; 258; 281; 420
Médico (ver também ἰατρός) : 150; 154; 263; 264; 370; 433; 455
Mégaron (lareira) : 191; 221; 239; 257
Meilíchios (epíteto de Zeus) : 386
Melampo : 183
Meleagro : 200
μελέτη (ver também exercício) : 169; 171; 175; 179
μελίαι (ninfas) (ver também Freixos) : 42
Melisso de Samos : 270
Memória (ver também μνημοσύνη e μνήμων) : 7; 12; 17; 22; 34; 84; 106; 117; 126; 133; 135; 136; 137; 138; 139; 140; 143; 144; 145; 146; 148; 149; 151; 152; 154; 155; 159; 160; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 168; 169; 170; 171; 173; 175; 176; 177; 184; 224; 389; 398; 413; 414; 431; 435; 457; 458; 459; 478
Menadismo : 421
Menandro : 173; 198; 208; 212; 330; 333
Menelau : 151; 276; 390
Mercadoria : 350; 352; 353; 355; 454; 467; 468; 469
μέσον : 260; 261; 262; 280; 296
μεταβλητική : 358
Metais : 28; 29; 30; 62; 80; 98; 100; 226; 307; 336; 357
Metempsicose, metensomatose (ver também encarnação) : 145; 155; 459
Metéora : 448
Meteorólogo : 301
Mêtis (Μῆτις) : 14; 136; 318; 357; 358; 373; 377; 378
μέτρον : 463
Meuli : 458
Meyer, Ed. : 33
Meyerson, I. : 11; 15; 20; 66; 135; 325; 349; 360; 364; 370; 468
Micenas (dos Atridas) : 201; 202; 203; 209; 219
Micênica (civilização) : 251
Midea : 384; 385; 386; 397
Milésios : 295; 447; 449; 453; 476; 477; 478; 479; 481; 482; 483
Miller, Harold W. : 175
Mímema : 401
Mímesis : 401
Mimnermo : 157
Minos : 448
μισθαρνία : 358
Mistérios : 178; 180; 404; 422; 423; 424; 457; 461; 462
Mistura : 51; 74; 75; 89; 92; 152; 264; 270; 271; 294; 302; 307; 310; 421; 433; 464
Mítico (pensamento) : 17; 18; 30; 59; 67; 161; 452

Mnêma (Μνῆμα) : 397; 414; 415
Mnéme (μνήμη) : 159; 161; 162; 165; 168
Moeda : 225; 237; 291; 353; 454; 466; 467; 468; 469; 470; 471; 473
Monseur, Eugène : 388
Moral (pensamento) : 461
Morte (ver também θάνατος) : 27; 28; 29; 33; 34; 35; 36; 39; 41; 46; 48; 49; 50; 52; 53; 54; 62; 69; 72; 74; 80; 82; 83; 84; 87; 88; 99; 101; 110; 116; 118; 119; 122; 124; 125; 129; 136; 142; 144; 145; 146; 147; 150; 151; 154; 156; 157; 162; 163; 172; 174; 175; 176; 177; 180; 181; 182; 183; 184; 185; 193; 201; 230; 231; 232; 247; 256; 260; 292; 316; 317; 387; 388; 391; 392; 393; 394; 395; 396; 398; 408; 412; 413; 414; 426; 431; 432; 433; 434; 443; 446; 458; 459
Movimento : 7; 19; 29; 112; 189; 192; 194; 228; 237; 240; 241; 267; 281; 282; 355; 359; 363; 365; 368; 369; 371; 395; 403; 405; 412; 430; 437; 445; 446; 450; 451; 452; 453; 458; 461; 472; 475; 483; 484
μύησις : 457
Mugler, Ch. : 158
Mulher : 35; 45; 48; 49; 50; 72; 73; 74; 75; 189; 197; 198; 199; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 210; 212; 213; 215; 216; 217; 218; 219; 220; 222; 223; 230; 231; 238; 240; 316; 328; 342; 343; 384; 387; 390; 391; 392; 394; 396; 414.
Esposa : 72; 198; 201; 203; 205; 206; 207; 211; 212; 215; 216; 222; 224; 390; 392
Munford, Lewis : 360
Murray, G. : 147; 148; 150
Musas : 65; 75; 137; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 145; 168; 169; 171; 173; 184; 412; 456; 457
Μυχός : 221
Mythológos : 477

N

Nagy : 124; 128; 131
Naós : 409
Nártex : 315
Natureza (ver também φύσις (*phŷsis*) : 8; 17; 18; 31; 41; 45; 46; 54; 59; 66; 68; 81; 92; 108; 109; 111; 115; 117; 119; 120; 122; 148; 151; 160; 163; 171; 172; 178; 179; 180; 185; 197; 199; 201; 204; 212; 249; 251; 252; 258; 263; 264; 267; 268; 270; 301; 302; 303; 304; 306; 307; 308; 324; 325; 327; 332; 334; 335; 336; 339; 341; 342; 343; 344; 345; 346; 347; 348; 351; 354; 355; 356; 358; 360; 361; 364; 365; 367; 368; 369; 373; 374; 376; 379; 380; 383; 406; 409; 412; 422; 423; 424; 425; 435; 436; 437; 441; 443; 445; 446; 447; 450; 451; 452; 453; 456; 462; 463; 465; 467; 470; 471; 472; 473; 474; 476; 477; 478; 479; 480; 481; 482; 483; 484
Néctar : 48; 182
Némesis : 70; 74; 93; 94; 97; 116
Nilsson, M. P. : 30; 95
Ninfas : 42; 48; 433
Níobe : 42
νόμος : 329; 345; 346; 463; 467; 468
Nomotheta : 27; 463
νόος, νοῦς : 270; 271; 276; 395; 451
Númen : 434
Número : 66; 135; 140; 163; 288; 291; 300; 302; 313; 344; 345; 362; 363; 386; 433; 465; 472; 483
Núξ (noite) : 34; 44; 52; 70; 72; 74; 90; 93; 94; 115; 142; 144; 152; 170; 180; 181; 220; 230; 237; 266; 385; 389; 391; 392; 394; 395; 431; 445

O

Ocno : 148
Octaéteris : 448
Ofício : 195; 197; 329; 332; 337; 338; 357; 358; 361; 366; 373; 376; 377; 378
Oikistés : 297
Oîkos : 198; 200; 201; 207; 208; 210; 211; 215; 222; 223; 229; 232; 240; 288; 409
Oinótropoi : 327
Okeanós (Oceano) : 137; 142; 156; 246; 268; 297
Ólbios (epíteto de Zeus) : 173
Olho : 224; 433; 434
ὁμιλία : 441
ὅμοιοι : 253; 256; 260; 339
Olímpia : 37; 155; 189; 219
Olímpicos : 39; 40; 46; 47; 55; 79; 86; 99; 113; 122; 142; 143; 239; 330; 479
Ὁμόνοια : 463
Omphalós : 217; 218; 257
ὄνειρος : 388; 389

Onians, R. B. : 147; 427; 459
Oráculo de Delfos : 159; 397; 429
Ordem : 16; 20; 28; 31; 32; 36; 40; 46; 47; 48; 50; 51; 55; 66; 67; 68; 69; 70; 77; 85; 86; 95; 98; 99; 108; 110; 113; 121; 136; 138; 142; 143; 144; 146; 158; 160; 161; 162; 163; 164; 169; 171; 209; 213; 232; 245; 255; 256; 260; 266; 267; 268; 279; 281; 295; 299; 300; 303; 307; 308; 309; 310; 317; 318; 326; 329; 333; 334; 337; 340; 342; 344; 345; 347; 348; 361; 364; 367; 372; 374; 377; 380; 397; 408; 420; 421; 422; 425; 426; 432; 433; 437; 445; 446; 448; 457; 463; 464; 465; 467; 470; 471; 478; 479; 480; 481; 483; 484
Orestes : 74; 199; 201; 203; 204; 205; 206; 208; 215; 226
Orfeu, orfismo : 147; 155; 425; 471
Órficas : 63; 95; 156; 461
Órganon : 360
Orgéones : 421
Orgogozo, J. : 193; 226
Orígens : 8; 13; 56; 101; 115; 130; 141; 143; 146; 176; 259; 265; 287; 291; 294; 295; 315; 442; 443; 447; 455; 475; 476; 477; 478
Orthia (epíteto de Ártemis) : 384
ὅσιος : 422
Otto, Walter F. : 427
Ouranós : 142; 478
Ouro (raça de) : 31; 36; 37; 38; 39; 78; 82; 83; 85; 86; 89; 90; 93; 94; 98; 99; 100; 111; 112; 115; 118; 120; 121; 122; 123; 125; 142
οὐσία : 241, 468, 469, 470
Ovídio : 393

P

παῖς : 200
Palládion : 41; 400; 408
Palmer, L. R. : 221
Panamaros (epíteto de Zeus) : 407
Pandora : 27; 48; 49; 71; 72; 73; 74; 75; 89; 92; 114; 316; 317; 328; 393
Parão : 155; 156; 176
Parentesco : 93; 112; 153; 160; 180; 207; 212; 213; 214; 217; 238; 259; 369; 393
Pares (divinos) : 29; 47; 54; 62; 67; 68; 80; 81; 93; 98; 99; 101; 108; 109; 110; 113; 114; 119; 131; 137; 141; 150; 178; 189; 241; 300; 302; 407; 415; 426; 446
Parmênides : 156; 269; 298; 453; 456; 457; 468; 470; 471; 472; 483; 484
Parry, M. : 139
Partenopeu : 45
Pátroclo : 226; 389; 396
Pausânias : 37; 43; 136; 144; 168; 178; 179; 182; 183; 184; 189; 197; 219; 225; 228; 230; 231; 236; 314; 384; 386; 393; 397; 403
Pausânias (discípulo de Empédocles) : 178
Pedra : 44; 182; 217; 236; 265; 362; 384; 385; 386; 392; 393; 394; 395; 396; 397; 398; 400; 413
πείρατα (ver também Limites) : 266; 268
πειθώ : 196; 197
Pélope : 226; 407
Péntatlo : 296
Peppmüller : 123
περιέχειν (ver também "limites"): 268; 269
Péricles : 297; 319
Peripatéticos : 362
Perséfone : 150; 391; 393
Perseu : 6; 433
Persson, A. W. : 384
Pessoa : 8; 12; 17; 19; 20; 21; 22; 74; 150; 160; 203; 215; 229; 237; 289; 317; 387; 389; 414; 417; 419; 427; 428; 429; 430; 431; 434; 435; 436; 437; 445; 460; 465
Petélia : 149
φανερά : 370; 452; 469
φάσμα : 388; 390
φιλία : 339; 425
Phanes : 156
Philósophos : 477
φιλότης : 196; 212
Phobos : 136
φωνή : 41; 237
φρένες : 395
φρόνησις : 343; 379
φύειν : 450
φύλακες (guardiães) : 38; 48; 120; 121; 149; 319
Physiológos : 477
φύσις (*phýsis*; ver também natureza) : 345; 346; 436
Picard, Ch. : 180; 334; 384; 386; 388; 390; 391
Píndaro : 34; 36; 137; 138; 146; 149; 150; 172; 181; 190; 202; 211; 222; 266; 393; 408; 411
Pisani, V. : 390

Pisístrato : 293
πίστις : 453
Pitágoras, pitagorismo : 147; 151; 152; 153; 154; 155; 159; 170; 172; 173; 174; 175; 179; 185; 302; 303; 455; 459; 460; 461; 468; 470
Platão : 13; 31; 36; 37; 63; 76; 96; 101; 108; 119; 131; 137; 138; 139; 147; 148; 150; 152; 153; 155; 161; 162; 163; 165; 167; 168; 169; 170; 174; 175; 176; 177; 178; 180; 182; 183; 185; 191; 208; 214; 220; 223; 226; 229; 233; 234; 240; 241; 262; 265; 271; 282; 300; 303; 304; 305; 307; 308; 309; 310; 318; 319; 320; 321; 322; 324; 326; 336; 338; 339; 341; 342; 343; 344; 345; 346; 347; 354; 355; 361; 374; 375; 376; 377; 378; 380; 390; 401; 415; 453; 458; 468; 473; 477; 481; 482
Plínio : 335
Plotino : 415
Ploúsios (epíteto de Zeus) : 173
Pluralidade : 304; 341; 351; 428; 429; 470; 471; 472
Plutarco : 45; 101; 131; 132; 136; 137; 145; 149; 156; 171; 172; 173; 180; 184; 193; 195; 196; 197; 207; 208; 209; 220; 234; 235; 236; 337; 371; 373; 424
Pluto : 184; 228
Podargé : 396
Poesia, poetas, poéticos : 17; 21; 34; 66; 74; 84; 95; 126; 137; 138; 139; 140; 141; 143; 146; 150; 157; 158; 165; 168; 172; 191; 201; 207; 208; 375; 431; 436; 452; 456; 467; 478
ποίησις : 343; 346; 347; 348; 354; 355; 356
πόλεμος (ver também guerra) : 76; 92; 446
πόλις (ver cidade) : 56; 232; 338; 448
Polícrates : 256; 260
Política : 7; 16; 17; 48; 169; 195; 210; 225; 228; 244; 250; 255; 257; 258; 260; 283; 285; 286; 289; 290; 291; 292; 293; 294; 295; 297; 298; 299; 301; 302; 303; 304; 306; 307; 319; 320; 326; 331; 335; 336; 337; 338; 339; 340; 342; 343; 345; 346; 347; 348; 350; 352; 353; 354; 355; 358; 359; 375; 376; 378; 379; 380; 420; 421; 463; 464; 465; 466; 468
Pollux : 222
πόνος (fadiga) : 27; 35; 70; 90; 122; 326; 329; 331; 334; 347
Póntos : 9; 12; 19; 35; 47; 64; 70; 75; 95; 98; 105; 114; 145; 152; 153; 174; 206; 224; 234; 245; 248; 255; 261; 262; 266; 275; 281; 282; 309; 325; 337; 368; 374; 384; 435; 441; 459; 478
Porfírio : 153; 156; 159; 174; 175; 213; 239
Póros : 377
Posidão : 189; 196; 266; 336; 443
πόθος : 389; 390
Pramantha : 313
προπίδες (diafragma) : 47; 152; 174; 179
πρᾶξις : 326; 347; 348; 354
Prata (raça de) : 28; 32; 38; 39; 40; 62; 78; 79; 80; 81; 82; 83; 85; 86; 88; 98; 99; 100; 120; 121; 122; 123; 125
Primordial : 42; 116; 138; 141; 144; 146; 156; 161; 266; 267; 268; 273; 446; 447; 449; 450; 479
Pritaneu : 219; 225
Pritania : 288; 290; 291
Privado : 213; 218; 250; 251; 257; 260; 280; 292; 294; 303; 304; 306; 307; 379; 407; 409
Proclo : 147; 152; 171; 175; 176; 180; 185
Pródico : 326; 334
Proito (filhas de) : 183
Prometeu : 8; 13; 27; 36; 43; 48; 56; 71; 72; 74; 93; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 121; 156; 266; 313; 314; 315; 316; 317; 318; 319; 320; 322; 323; 328; 338; 339; 340
Proporção : 279; 299; 301; 302
Propriedade : 6; 257; 306; 308; 320; 330; 335; 336; 394; 407; 451
Protágoras : 318; 319; 338; 339; 340; 342; 374; 468
Protesilau : 391; 392
Proteu : 357; 390
Prott, V. : 225
Prudência : 14; 224; 343
Pseudo-Aristóteles : 331; 333; 335; 343
Psicologia (histórica) : 5; 6; 10; 11; 15; 16; 19; 23
ψυχή : 269
Psychrón : 391; 394
Público : 9; 65; 101; 109; 131; 250; 251; 252; 253; 257; 260; 276; 288; 292; 294; 297; 303; 306; 307; 327; 369; 373; 404; 406; 407; 408; 409; 411; 412; 420; 424; 461
Pucci, P. : 109
Pugliese Carratelli, G. : 394

Purificação (ver também salvação impureza) : 151; 152; 153; 164; 169; 174; 184; 343

Q

Queronéia : 132; 235; 407

R

ῥάβδος : 202; 235
Raças (mito das) : 7; 12; 27; 54; 59; 63; 65; 68; 77; 98; 105; 106; 112; 113; 114; 115; 116; 117
Racional (pensamento) : 18; 441; 442; 443; 447; 451; 452; 453; 454; 455; 463; 466; 472
Raingeard, P. : 190
Ramnoux, Cl. : 427
Raven, J. E. : 246
Real : 18; 19; 33; 36; 37; 38; 45; 55; 57; 58; 81; 82; 83; 84; 85; 97; 110; 120; 121; 122; 140; 161; 194; 195; 200; 201; 202; 203; 209; 226; 230; 251; 300; 310; 317; 320; 321; 330; 345; 346; 389; 392; 398; 403; 407; 408; 435; 444; 445; 448; 450; 452; 457; 460; 462; 469; 470; 471; 472; 473; 479; 480
Rebanho : 228; 467
Reis, régios : 28; 36; 37; 38; 39; 40; 47; 52; 57; 58; 75; 77; 81; 83; 84; 85; 92; 109; 120; 121; 125; 150; 220; 224; 261; 448; 466
Religião : 6; 8; 16; 21; 54; 100; 101; 106; 107; 108; 126; 131; 162; 195; 244; 245; 252; 289; 290; 291; 296; 319; 322; 334; 358; 359; 410; 411; 417; 419; 420; 421; 422; 424; 434; 435; 437; 443; 451; 453; 461; 470; 471; 484
Repartição (ver também κλῆρος) : 31; 110; 225; 308; 339; 463; 464; 480
Responsabilidade : 19; 21; 406; 432
Retórica : 153; 165; 264; 368; 380; 456; 474
Retrato : 21; 162; 351; 377; 430
Reversível : 22; 248; 294
Reymond, A. : 29; 69; 145; 361; 371; 455
Rhetra : 296
Riquezas : 37; 70; 121; 173; 222; 223; 224; 225; 227; 316; 328; 346; 348; 466
Ritos funerários : 385, 390, 391, 393
Robert, F. : 219
Robin, L. : 161
Rohde, E. : 29; 34; 69; 83; 100; 386; 396; 429; 455; 458
Romilly, J. de : 66; 367; 368; 370
Rose, H. J. : 150
Ross, W. : 346
Rostagni, A. : 154; 178
Roussel, P. : 217
Roux, G. : 390; 394
Rudhardt, J. : 117; 431
Rutten, M. : 391

S

Sábio : 132; 151; 176; 177; 179; 455; 456; 459; 477
Sacerdote : 236; 250; 384; 406; 407; 408; 455; 460
Sacra : 209; 226; 406; 407; 408
Salmoneu : 448
Salvação : 146; 151; 154; 161; 164; 169; 184; 185; 244
Samter, Ernst : 197
Schachermeyr, F. : 337
Schaerer, R. : 358
Schmidt, L. : 429
Schuhl, P.-M. : 148; 150; 152; 153; 155; 156; 157; 159; 168; 176; 240; 322; 325; 336; 342; 359; 360; 363; 364; 370; 371; 452; 453; 454; 466; 472
Sealey, Raphael : 139
Seco : 264; 446; 449
Segesta : 412
Selinonte : 386
Semélé : 406
Semelhante (ver também ὅμοιοι) : 46; 47; 62; 68; 78; 79; 80; 82; 116; 124; 144; 145; 156; 158; 177; 180; 182; 184; 192; 199; 215; 266; 272; 282; 308; 317; 341; 373; 384; 394; 413; 454; 480
Semnâi : 393
σεμνός : 425
Separação : 305; 315; 352; 446; 449; 451; 452; 458; 462; 465
Septérion : 448
Ser : 12; 14; 16; 18; 20; 21; 22; 38; 39; 40; 43; 44; 45; 50; 53; 55; 58; 69; 70; 73; 75; 76; 77; 78; 81; 87; 88; 89; 93; 95; 97; 107; 108; 109; 110; 111; 112; 116; 117; 124; 125; 127; 129; 136; 137; 139; 140; 141; 142; 143; 146; 149; 152; 153; 155; 156; 159; 160; 161; 162; 163; 165; 166; 171; 172; 173; 176; 182; 184; 185; 196; 199; 200; 201; 203; 205; 206; 210; 211; 212; 213; 216; 217; 219; 221; 222; 223;

224; 225; 226; 229; 230; 231; 233; 234; 235; 241; 247; 250; 251; 262; 263; 264; 265; 268; 270; 274; 277; 278; 279; 280; 282; 289; 295; 298; 300; 303; 304; 305; 307; 314; 315; 316; 317; 321; 323; 326; 329; 338; 339; 341; 344; 345; 346; 348; 352; 354; 355; 356; 365; 366; 368; 370; 380; 384; 386; 388; 390; 392; 394; 397; 401; 404; 405; 406; 407; 408; 409; 410; 414; 415; 420; 422; 424; 425; 426; 427; 428; 430; 431; 433; 434; 435; 447; 448; 450; 453; 456; 460; 466; 467; 468; 469; 470; 471; 472; 473; 477; 479; 481; 482; 483; 484
Serpente : 43; 156; 231; 395
Servais, Jean : 387
Sérvio Túlio : 200
Setti, A. : 177
Severyns, A. : 139
Sfiré : 388
Sicione : 219; 296; 386
Simétrico : 74; 77; 294
Simônides de Amorgos : 227
Simplício : 147; 270; 271; 273; 279
Sísifo : 148; 265
σιωπή (silêncio) : 139; 184; 193; 393; 394; 407; 431; 459
σκῆπτρον (*skêptron*) : 38; 141; 202; 226; 260
σκιά (sombra) : 72; 132; 202; 209; 219; 220; 221; 331; 332; 388; 389; 391; 392; 395; 398; 443; 482
Snell, Bruno : 157; 427; 442; 449; 451; 452
Snodgrass, A. M. : 127
Soberania (ver também reis, σκῆπτρον) : 36; 39; 40; 46; 47; 48; 49; 54; 55; 84; 106; 109; 110; 169; 202; 226; 267; 286; 317; 370; 407; 430; 444; 445; 480
Sócrates : 124; 145; 162; 168; 176; 233; 234; 318; 431; 461; 481
Sofista : 165; 326; 338; 339; 344; 345; 367; 375; 377; 378; 468; 473; 477
Sófocles : 43; 97; 145; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 208; 209; 220; 221; 235; 393
Sokolowski, F. : 387
Solidão : 422; 426
Solmsen, F. : 32
Sólon : 286; 302; 330; 463; 467; 480
σῶμα : ver corpo
Sonho (ver também ὄνειρος) : 201; 202; 203; 224; 231; 388; 389; 390; 391; 392
σοφία (saber, sabedoria) : 17; 20; 22; 47; 48; 52; 69; 78; 82; 92; 94; 129; 137; 138; 141; 143; 150; 151; 153; 159; 160; 161; 164; 165; 166; 167; 169; 170; 172; 173; 177; 179; 184; 185; 233; 244; 245; 247; 249; 251; 252; 271; 275; 295; 301; 303; 321; 324; 332; 344; 358; 359; 361; 365; 366; 373; 374; 375; 376; 377; 414; 453; 456; 460; 463; 475; 476; 477; 478; 480; 484
Sophós : 477
σωφροσύνη : 321; 422
Sopro : 153; 174; 389; 459
Sosípolis : 231
σπέρμα : 203
Stenzel, Julius : 473
Stokes, Michael C. : 278
Styx : 181; 182; 183; 184
Substância : 467; 468; 469
Sucessão (herança; ver também κλῆρος) : 28; 31; 32; 36; 46; 56; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 70; 80; 86; 95; 97; 108; 117; 138; 142; 154; 157; 159; 161; 214; 287; 370; 405; 446; 448
Suda : 165; 232
Suplicantes : 221; 387; 430
Susa : 297

T

Tales : 130; 245; 251; 252; 255; 261; 267; 268; 269; 273; 295; 296; 301; 462; 476; 477; 479; 480
Talismã : 405; 407; 409
Talo : 42; 45
Tamia (epíteto de Héstia) : 222; 224; 225
Tarento : 299
Tártaro : 266
Tasos : 414
Tatuagem : 458
Tebas, tebanos : 42; 43; 45; 46; 128; 129; 208; 406; 448
τέχνη : 72; 332; 333; 337; 344; 345; 346; 357; 358; 374; 376
Técnica : 8; 21; 22; 137; 139; 169; 174; 313; 314; 315; 316; 319; 320; 321; 322; 323; 324; 326; 327; 329; 334; 336; 338; 348; 349; 350; 351; 357; 358; 359; 360; 362; 363; 364; 366; 369; 374; 375; 376; 377; 379; 380; 401; 415; 451; 454; 459
Telchínoi : 336
Telêmaco : 226; 253

Telines : 408
Templo : 124; 406; 409; 410; 430; 460
Tempo : 7; 10; 12; 14; 15; 16; 17; 19; 20; 22; 27; 30; 31; 32; 35; 36; 38; 41; 45; 46; 49; 50; 52; 53; 54; 55; 57; 58; 59; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 72; 74; 79; 85; 86; 88; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 102; 103; 105; 108; 111; 112; 114; 116; 117; 118; 119; 124; 126; 128; 130; 131; 133; 135; 136; 137; 138; 139; 142; 143; 144; 146; 147; 151; 152; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 160; 161; 163; 164; 165; 166; 168; 172; 173; 175; 176; 178; 179; 183; 184; 185; 193; 194; 196; 199; 202; 205; 208; 209; 210; 212; 213; 215; 217; 218; 219; 222; 224; 229; 231; 235; 240; 255; 257; 258; 260; 267; 268; 273; 274; 276; 286; 287; 288; 290; 291; 299; 300; 303; 308; 309; 310; 314; 316; 317; 318; 322; 323; 324; 327; 329; 334; 335; 346; 348; 350; 353; 354; 358; 360; 362; 364; 366; 369; 370; 374; 375; 377; 386; 389; 390; 394; 395; 396; 397; 398; 399; 401; 402; 404; 405; 406; 408; 409; 411; 412; 413; 414; 415; 420; 427; 428; 436; 442; 444; 445; 446; 447; 448; 449; 450; 452; 455; 456; 457; 460; 463; 464; 465; 466; 468; 469; 472; 473; 479; 480; 483
Teócrito : 328
Teógnis : 145; 393; 394; 467
Teos : 296
Tera : 385; 387
Terra (ver também *Gâia*) : 6; 13; 27; 28; 29; 31; 36; 37; 38; 40; 41; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 53; 57; 66; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 94; 96; 97; 111; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 129; 142; 146; 147; 148; 150; 156; 157; 161; 167; 171; 180; 182; 183; 184; 191; 192; 193; 196; 202; 203; 208; 209; 210; 212; 217; 218; 219; 220; 223; 224; 228; 230; 231; 232; 233; 234; 236; 239; 240; 246; 247; 248; 255; 256; 257; 258; 261; 262; 265; 266; 267; 271; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 279; 281; 282; 286; 288; 297; 306; 308; 309; 315; 316; 322; 327; 328; 329; 330; 331; 332; 333; 334; 335; 348; 351; 385; 386; 387; 388; 389; 391; 393; 395; 396; 397; 398; 405; 406; 413; 432; 443; 444; 445; 446; 447; 449; 450; 451; 469; 476; 478
Terra-Mãe : 191; 212; 218
Tesaurização : 222; 223; 224; 226; 237
Teseu : 136; 425; 426
Tespésio : 180
Tétis : 230; 384
Tetrágonos : 218
θάλαμος : 221; 222; 223; 226
θάνατος : 82; 101; 129; 393
θαῦμα : 74
Theîon : 403
θεῖος ἀνήρ : 150; 457
Thelidai : 462
Theói (deuses) : 30; 55; 86; 98; 99; 101; 102; 106; 107; 112; 113; 114; 115; 122; 125; 428
Theoría : 245; 480; 481
Thíasoi : 421
Thólos : 219
Thomson, G. : 444; 445; 447; 448; 454; 457; 462; 463; 464; 466; 467; 468
Tiamat : 445; 449
Tieste : 407
Tifão : 266; 444; 448; 449
Tirésias : 145; 395
Tirteu : 413
Titãs : 39; 40; 46; 47; 48; 85; 86; 142; 150; 266; 478
τόκος : 228; 467
Trabalho : 8; 12; 22; 23; 27; 41; 45; 48; 50; 56; 57; 71; 73; 74; 85; 92; 109; 119; 155; 183; 198; 222; 223; 224; 227; 234; 244; 250; 311; 315; 316; 317; 319; 320; 321; 322; 323; 324; 325; 326; 327; 328; 329; 330; 331; 332; 333; 334; 335; 336; 337; 338; 339; 341; 342; 343; 344; 345; 346; 347; 348; 349; 350; 351; 352; 353; 354; 355; 356; 357; 358; 360; 361; 364; 374; 375; 376; 378; 379; 395; 403; 468
Trácia : 458
Trágico (teatro) : 17; 21
Treinamento (ver também παιδεία) : 136; 139; 140; 169; 170; 174; 331
Tribo : 43; 234; 288; 290; 309; 447; 464; 465
Trítias : 288; 291; 464
Trofônio : 125; 144; 145; 221; 385
Tróia : 74; 128; 129; 151; 390; 391
Tucídides : 66; 67; 169; 170; 227; 290; 370; 377
Turcan, R. : 146
Týmbos : 127

U

ὕβρις (desmedida) : 28; 32; 38; 39; 40; 76; 78; 79; 109; 110; 112; 119; 121; 426
Ulisses : 14; 124; 211; 224; 226; 341
Umbigo (ver também *omphalós*) : 191; 217; 218; 257
Úmido : 180; 264; 394; 446; 447
União sexual : 197; 206; 423; 450
Unificação : 19; 101; 349; 464
Uno, unidade : 10; 19; 30; 150; 155; 156; 159; 175; 191; 211; 225; 270; 298; 302; 304; 305; 306; 307; 339; 340; 352; 388; 428; 429; 446; 447; 452; 463; 470; 471; 472; 484
Untersteiner, M. : 177
ὕπνος (sono) : 52; 146; 153; 170; 174; 193; 224; 390; 459
Usener : 433
Utensílios : 347; 355; 378; 380
Utopia : 300

V

Valério Flaco : 266
Valor : 29; 32; 33; 37; 38; 41; 45; 46; 48; 51; 52; 54; 55; 56; 62; 64; 69; 70; 75; 78; 80; 81; 84; 90; 91; 97; 98; 123; 131; 152; 160; 169; 170; 171; 177; 185; 194; 207; 211; 217; 218; 225; 227; 230; 232; 234; 248; 252; 253; 257; 265; 268; 280; 286; 287; 300; 302; 308; 309; 317; 321; 324; 334; 337; 341; 343; 346; 347; 348; 350; 351; 352; 353; 354; 355; 356; 363; 374; 376; 386; 397; 400; 404; 405; 407; 408; 409; 411; 412; 414; 422; 427; 434; 437; 445; 454; 456; 457; 464; 466; 467; 468; 469; 470; 472; 477; 482; 483
Van Gennep, A. : 139
Van Groningen, B. A. : 56; 93; 168
Van Hall, E. : 386
Vassalagem : 388
Velho do mar : 357 n. 3
Vendryes, J. : 139
Ventos : 153; 247; 444; 445; 448; 449
Ventre feminino : 218; 221
Ver, vidência : 137; 138; 139; 146; 161; 164; 165; 299; 394; 395; 402; 404; 414; 433; 456; 457; 480
Versos dourados : 170
Vesta, vestais : 195
Vian, F. : 39; 42; 43; 53
Vida : gênero de : 31; 66; 84; 294; 455
Vidal-Naquet, P. : 10; 285; 289; 295; 301; 302; 309
Virgindade : 196; 205
Vlastos, G. : 259; 267

W

Walcot, P. : 75; 105; 110
Webster, T. B. L. : 140; 436
West, M. L. : 115
Wilamowitz : 314
Will, Ed. : 231
Winnington-Ingram, R. P. : 201; 202

X

Xamã : 458; 460
Xénios (epíteto de Zeus) : 211
Xenófanes : 247; 269; 277
Xenofanto : 414
Xenofonte : 52; 170; 198; 220; 221; 222; 223; 224; 227; 327; 330; 331; 332; 333; 334; 335; 342; 351; 374; 401; 429
Xénos : 403
Xóanon : 384; 400; 401; 403; 404; 405; 406; 407; 408; 410

Z

Zagreus (epíteto de Dionísio) : 150
Zéfiro : 396
Zeller-Mondolfo : 268
Zenão de Eléia : 371
Zenóbio : 210
Zeus : 27; 32; 34; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 46; 47; 48; 49; 55; 71; 74; 79; 82; 83; 85; 86; 88; 91; 94; 99; 113; 114; 116; 117; 118; 120; 121; 122; 125; 129; 141; 142; 147; 173; 179; 189; 190; 191; 192; 196; 202; 211; 224; 225; 228; 247; 260; 266; 267; 268; 276; 280; 309; 313; 314; 315; 316; 317; 318; 319; 323; 329; 339; 340; 358; 386; 390; 395; 407; 428; 429; 430; 443; 444; 448; 479; 28
Zoroastrismo : 321