Marcel Detienne

Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica

Tradução:
Andréa Daher
Historiadora

101 (38)
481m
<Filosofia Grega>
<Filosofia da Grécia>

F A P A — Biblioteca

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

MFN= 231

0 12429

FAPA

No 21989/91

Data 13.12.91

Título original:

Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque

Tradução autorizada da edição francesa publicada em 1981 por Editions La Découverte, de Paris, França

Copyright © 1967, Librairie François Maspero

Copyright © 1988 da edição em língua portuguesa:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua México 31 sobreloja

20031 Rio de Janeiro, RJ

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

ISBN: 85-7110-024-1

Sumário

<i>Prefácio de Pierre Vidal-Naquet</i>	7
I	
Verdade e Sociedade	13
II	
A Memória do Poeta	15
III	
O Ancião do Mar	24
IV	
A Ambigüidade da Palavra	33
V	
O Processo de Laicização	45
VI	
A Escolha: <i>Alétheia</i> ou <i>Apáte</i>	56
VII	
Ambigüidade e Contradição	73
<i>Notas</i>	75
<i>Índice Analítico e Onomástico</i>	139

Para Jeannie

Prefácio

O título do livro de Marcel Detienne define, ao mesmo tempo, um paradoxo e um programa. Existem “mestres da verdade”^{***}? Uma tradição pedagógica, já bem antiga, pretende que o mestre seja independente da verdade que ensina, e que o supera e nos supera. Esta tradição parece ter triunfado no século XIX, nas ciências exatas, nas ciências da natureza e, até mesmo, nas ciências sociais. Por acreditar que a realidade social podia ser um objeto científico, portanto independente daquele que o observa, Marx declarou uma vez que não era marxista. Este universalismo é amplamente posto em dúvida hoje em dia (não me cabe dizer por quê, nem como): no melhor sentido, na medida em que estamos hoje muito mais sensíveis do que antes às condições psicológicas, sociais, e até mesmo econômicas, da aparição e do desenvolvimento do pensamento científico, à infinita diversidade dos pontos de vista, propostos por diferentes cientistas de diferentes ciências; no pior sentido, visto que alguns Estados e alguns homens se fazem os arautos – e os mestres – de uma verdade militante: “Estudar as obras do Presidente X, seguir seus ensinamentos e agir de acordo com suas diretrizes”, em torno desta palavra de ordem se reúnem os militares de uniforme ou de espírito de todos os países. Mas, exatamente onde aparece o mestre, já não há mais verdade.

Seja qual for esta evolução, há que se dizer que, se a linguagem militar é, assim como a poesia por outras razões, propriamente intraduzível e incommunicável – uma ordem só é compreensível para aqueles aos quais se dirige – é peculiar à linguagem científica poder atingir todos aqueles que fizeram o esforço de aprendê-la, e ser conversível em qualquer dialeto humano.

Isto não significa negar o valor de outras experiências humanas, africanas, indianas, chinesas ou ameríndias, mas admitir que esta linguagem, sob a forma em que se manifesta fundamentalmente hoje em dia, encontra sua origem na Grécia, numa Grécia sustentada, além de tudo, por uma herança rica e complexa, mas diferente daquela veiculada pelos grupos que falavam uma língua “indo-européia” e que penetraram no solo “grego” no fim do terceiro milênio.

^{***}“Mestres da verdade”: a palavra “mestre”, em francês *maître*, designa aquele que comanda, governa, exerce um poder, uma autoridade; ainda indica aquele que ensina, educa, ou aquele que é tomado como modelo (artista, escritor). Mas, a palavra *maître* possui também um sentido que não encontramos na tradução correspondente em português, que significa aquele que é possuidor, dono ou senhor de um bem qualquer. (N. da T.)

Resta ainda o fato de que a razão, por ser grega, deve ser recolocada na história. É na história da sociedade grega, do homem grego, que devemos procurar os traços fundamentais que explicam o abandono voluntário do mito, a passagem das estruturas organizadoras inconscientes – quero dizer, aquelas que não sabem que são “lógicas”, no sentido em que nos procura mostrar (e consegue muitas vezes) Lévi Strauss – a uma tentativa deliberada de descrever, ao mesmo tempo, o funcionamento do Universo (a razão dos “físicos” jônicos e italianos) e o funcionamento dos grupos humanos (a razão histórica, seja a de um Hecateu, de um Heródoto ou de um Tucídides).

O problema desta passagem *do mito à razão* continua colocado para aqueles que admitem que há razão no mito. Este mesmo problema está levantado há várias gerações. Recentemente, em seu livro *As origens do pensamento grego*¹, Jean-Pierre Vernant apresentou-nos um quadro (assim como nos propõe Marcel Detienne) que aceito, e suponho já ser conhecido. Basta lembrar aqui que o “pensamento racional” nasce dentro de um quadro político, econômico e social bem definido: o da *cidade*; e a própria *cidade* teve seu aparecimento marcado no momento de uma crise decisiva de soberania, num espaço social destituído da presença obsessiva do monarca minóico ou micênico, émulo dos “déspotas” orientais.

Mas, antes da razão, está aquilo que a fundamenta, ou seja, a representação que o homem faz, no caso o homem grego, da verdade, *Alétheia*. Não se trata aqui de se fazer uma história da *palavra*. Ela desperta, sem dúvida, um certo interesse, mas Marcel Detienne é um filólogo suficientemente precavido para se deixar levar pelas virtudes da “prova etimológica”. O autor define claramente seu método: “determinar as linhas de força de um sistema léxico, atingir as relações de oposição e de associação, em resumo, aplicar o método da lexicologia estrutural, provar as possibilidades da teoria do campo semântico, nos domínios da Grécia arcaica.” Ao final desta viagem, todo o conjunto singular de imagens que abre o poema de Parmênides e a reflexão sobre o Ser: “Uma viagem em um carro conduzido pelas filhas do Sol, uma via aberta ao homem que sabe, um caminho que conduz às portas do Dia e da Noite, uma deusa que revela o conhecimento verdadeiro”, a obrigação de escolher entre o mundo do *ser* e o da *opinião*.

O que Marcel Detienne procurou escrever é um pouco da pré-história do poema de Parmênides. Ela se revelou, sem dúvida, mais rica e mais complexa do que ele mesmo esperava, mas, através de uma erudição muitas vezes excessiva, o caminho que segue é, em suma, muito claro. A verdade é, em primeiro lugar, *palavra*, e Marcel Detienne analisa a verdade no momento em que é ainda o privilégio de alguns grupos humanos, os poetas, os adivinhos, voltados para o longo aprendizado da “memória”, da “musa”, única que sabe “aquilo que foi, aquilo que é e aquilo que será”, a *palavra* no momento em que se constitui como elogio e censura, capaz de dignificar e de amenizar, de ser verdadeira ou mentirosa. Na sociedade oriental, egípcia ou mesopotâmica, o elogio do rei não possuía uma natureza diferente do elogio do Deus. A *palavra* do poeta “fortalece” o rei “justo”, fortalecendo o Deus. O poema assegura a integração da natureza e da sociedade no próprio seio da figura real. Não há verdade que não esteja centrada no rei.

No momento em que começa a “literatura grega”, o rei micênico desaparece. Não é certo que o rei mítico, que Píndaro ou Ésquilo chegaram a conhecer, em pleno século V, e que se prolongará sob uma forma quase folclórica na mitologia helenística antes de ser ressuscitado por Frazer, seja seu herdeiro direto. O fato de ter se tornado mítico parece-me, ao contrário, essencial, mais talvez do que para Marcel Detienne. Além disso, o próprio Detienne ressalta, com muita precisão, que o único poema grego que se pode, efetivamente, comparar aos poemas orientais, a *Teogonia* de Hesfodo, baseia-se fundamentalmente num personagem real, Zeus, como o *Enuma Eliš* baseava-se no deus Marduk, protótipo do rei da Babilônia: “E, também, esse personagem real nada mais é do que um deus.” A fórmula diz o essencial: o deus foi substituído, mas o suporte social que o vivificava, o Rei, desapareceu. Desde então, deuses e homens possuem um destino separado, o tempo dos deuses separa-se progressivamente do tempo dos homens. Resta ainda uma tradição, precisamente poética, a do “rei de justiça” que detém a “balança”, distribuidor e receptor, ao mesmo tempo, do verdadeiro e do falso. Paralelamente, toda verdade é enigma e todo aquele que diz a verdade é, ele próprio, enigma. Assim constitui-se o personagem do “Ancião do Mar”, Proteu ou Nereu, ao qual Marcel Detienne consagra seu terceiro capítulo. Não há “oposição”, “contradição” entre o verdadeiro e o falso, a verdade (*Alétheia*) e o esquecimento (*Léthe*): “Não há, pois, por um lado *Alétheia* (+) e por outro *Léthe* (–), mas entre estes dois pólos se desenvolve uma zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe*, e assim reciprocamente. A “negatividade” não está, então, isolada, separada do Ser; ela é um desdobramento da “verdade”, sua sombra inseparável. A esta ambivalência da *palavra* eficaz nas obras mais antigas do pensamento grego, sucede, entretanto, na cidade grega clássica, uma ambigüidade da ação². Frente ao risco permanente que cada decisão coletiva apresenta – guerra ou paz, expedição “colonial” ou desbravamento de terras – a cidade elabora lenta e progressivamente uma *palavra*-diálogo, diálogo dos grupos sociais que se enfrentam no terreno político, diálogo dos oradores que propõem tal ou qual decisão. A *palavra* eficaz perderá, a partir daí, sua soberania, e o diálogo passará a integrar, inclusive, a ambivalência da mântica*. Quando, na época da segunda guerra médica, Delfos dá o oráculo afirmando que Atenas será salva por uma “muralha de madeira”, Temístocles interpreta-o traduzindo esta expressão equívoca por “frota ateniense”, mas uma outra interpretação, mais óbvia, era possível e havia sido proposta. Entre essas interpretações estabelece-se o diálogo. A “verdade” entra, assim, no mundo do relativo: “Satisfez-se ao povo”, “Pareceu bom ao povo”, assim expressam os decretos. Marcel Detienne agrupou os testemunhos em torno de dois pólos. Aceitando uma classificação cujos traços foram levantados por Platão, mas que é, de fato, bastante ante-

*A *palavra* “mântica”, em francês *mantique*, indica a prática da adivinhação, expressa em português pelo sufixo *-mancia*, do grego *mantela*, que designa “adivinhação”, “predição”. (N. da T.)

rior a este, ele opõe a competência universal no domínio do relativo, do orador e do sofista, ao saber das seitas filosóficas e religiosas. Por um lado, a astúcia, o engano (*apáte*) deliberadamente aceitos; por outro, a posse da *Alétheia*, posse não monetizável e transmissível somente de mestre a discípulo. Mas os mestres da verdade se situam apenas frente a grupos ínfimos que fracassam – é o que nos mostra, dramaticamente, a aventura pitagórica – quando tentam impô-la a uma cidade inteira. Para o orador e o sofista, a verdade é a *realidade*, o argumento bom ou mau que triunfa, a decisão, uma vez aplicada.

A evolução extraordinariamente rápida do pensamento histórico é um testemunho muito bom na mutação que Marcel Detienne estuda. O propósito de Heródoto, o “muito homérico”, como se dirá sobre ele mais tarde, apóia-se ainda, por um lado, no elogio e, inclusive, na função arcaica da Memória: “Heródoto de Túrios expõe aqui suas indagações, para impedir que aquilo que foi dito pelos homens, com o tempo, não se apague da memória e que as grandes e maravilhosas façanhas levadas a cabo tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos não deixem de ser famosas. . .” Mas Heródoto estudou também aquilo que foi a “causa” das guerras, ou seja, as acusações que gregos e bárbaros, num diálogo reconstruído, se lançam uns aos outros; Heródoto separa expressamente o tempo dos deuses e o tempo dos homens, o tempo do confronto. Em Tucídides tudo será diálogo. Como sabemos, Claude Lévi-Strauss encontra sistematicamente as estruturas binárias que neles se ocultam. Elas não se escondem na obra do historiador ateniense, e é fácil encontrar os pares superpostos, a decisão racional (*gnomé*) e o acaso (*týche*), a palavra (*lógos*) e o fato (*érgon*), a lei (*nómos*) e a natureza (*phýsis*), a paz e a guerra. Assim, a história toma a forma de uma gigantesca confrontação política; os planos dos homens de Estado são submetidos à prova dos planos de outros homens de Estado, à prova da realidade, da *týche*, do *érgon*, desta *natureza*, sobre a qual Tucídides fala curiosamente no começo do livro I, que compartilhou o estretecimento do mundo humano, como se a guerra do Peloponeso, este diálogo pelas armas que também foi, muitas vezes, um diálogo pelas palavras, tivesse provocado os tremores de terra. Em que consiste, então, a universalidade que um Tucídides pode desejar, e que deseja efetivamente, a não ser na própria universalidade do diálogo?

A ambigüidade dá lugar, decididamente, à contradição. Mais exatamente, a ambigüidade que caracterizava o discurso na época arcaica se refugia, a partir de então, nos fatos. Mas, para o historiador, ela desapareceu; estamos em guerra ou estamos em paz, a nível do escritor isto está claro. A lógica de Hesíodo é uma lógica da ambigüidade; nenhum homem sabe perfeitamente se deve conduzir-se segundo a *Dike* ou segundo a *Hybris*, se está do lado da verdade ou do lado da mentira; a lógica de Tucídides é uma lógica da contradição.

Marcel Detienne não se contentou em opor num dístico a palavra eficaz e a palavra-diálogo; quis contribuir para a explicação da progressão que vai de uma à outra. Num dado sentido, todo o seu livro se baseia em torno do capítulo V: “O processo de laicização”. Não se trata, entenda-se bem, de uma explicação global que se confundiria com a totalidade da história grega, mas

de uma sondagem que, creio particularmente, é extremamente feliz.

Muitos historiadores admitem, desde Aristóteles, que a primeira *politeia* foi a dos guerreiros. A cidade, diz-se de bom grado, começa quando, ao combate desordenado, cheio de façanhas individuais, como as que descreve Homero, sucede o confronto de duas falanges compostas por guerreiros solitários, vestidos com o uniforme hoplita. Os “semelhantes” do exército tornam-se os “semelhantes” da cidade, e sabe-se que este é o nome (*Homoioi*) que, em Esparta, têm os cidadãos propriamente ditos. Tal é a visão tradicional do que se chama, bastante impropriamente, a “reforma hoplita”, à qual Marcel Detienne consagrou um estudo novo, ainda inédito³. Analisemos aqui alguns procedimentos da vida militar: concursos funerários, partilha do butim, assembléias e conselhos de guerreiros, tudo isso mostra-nos como se define, no seio do exército, um plano pré-político, por assim dizer, a partir do qual surgiram os procedimentos da vida da cidade. Assim, dá-se a “vasta assembléia” que reúne Aquiles antes do concurso funerário, realizado em honra a Pátroclo. A palavra empregada (*agón*) é, além do mais, característica, pois designa ao mesmo tempo a assembléia e o concurso.

Naturalmente, esta explicação não resolve o problema nem tenta resolvê-lo, já que outras sociedades que não conheceram nem a cidade nem a democracia política, conheceram a “democracia militar”. O livro de Marcel Detienne permite que o problema seja melhor colocado; a *solução*, por definição, fica sempre para amanhã.

PIERRE VIDAL-NAQUET

I Verdade e Sociedade

Em uma civilização científica, a idéia de Verdade introduz imediatamente as de objetividade, comunicabilidade e unidade¹. Para nós, a verdade se define em dois níveis: por um lado, conformidade com alguns princípios lógicos, e, por outro, conformidade com o real², sendo, desse modo, inseparável das idéias de demonstração, verificação e experimentação. Dentre as noções que o senso comum veicula, a verdade é, sem dúvida, uma das que parece ter sempre existido, sem ter sofrido nenhuma transformação; uma das que parece, também, relativamente simples. Entretanto, basta considerar que a experimentação, por exemplo, que sustenta a nossa imagem do verdadeiro, só se tornou uma exigência numa sociedade onde era tida como uma técnica tradicional, ou seja, numa sociedade onde a física e a química conquistaram um papel importante. É possível, então, perguntar-se se a verdade como categoria mental não é solidária a todo um sistema de pensamento, se não é solidária à vida material e à vida social³. Os indo-iranianos possuem uma palavra que é traduzida corretamente por Verdade: Rta⁴. Mas Rta é também a oração litúrgica, a potência que assegura o retorno das auroras, a ordem estabelecida pelo culto dos deuses, o direito, em suma, um conjunto de valores que quebram nossa imagem da verdade. O simples dá lugar ao complexo, e a um complexo diversamente organizado. Se o mundo indo-iraniano é tão diferente do nosso, o que haveríamos de dizer da Grécia? A "Verdade" ocuparia o mesmo lugar que ocupa em nosso sistema de pensamento? Ela abarcaria o mesmo conteúdo semântico? A questão não é de mera curiosidade. A Grécia nos chama atenção por duas razões solidárias: em primeiro lugar, porque entre a Grécia e a Razão ocidental as relações são estreitas, tendo surgido historicamente do pensamento grego a concepção ocidental de uma verdade objetiva e racional. Sabe-se, por outro lado, que, na rica reflexão dos filósofos contemporâneos sobre o Verdadeiro, Parmênides, Platão e Aristóteles são constantemente invocados, confrontados e colocados em questão⁵. Somente mais tarde, inserida no tipo de razão que a Grécia constrói a partir do século VI, uma determinada imagem da "Verdade" virá a ocupar um lugar fundamental. De fato, quando a reflexão filosófica descobre o objeto próprio de sua busca, quando se desarticula do fundo do pensamento mítico, onde a cosmologia jônica ainda encontra suas raízes, quando se lança deliberadamente aos problemas que não mais deixarão de atrair sua atenção, ela organiza um campo conceitual em torno de uma noção central que definirá, a partir de então, um aspecto da primeira filosofia como tipo de pensamento e do primeiro filósofo como tipo de homem: *Alétheia* ou a "Verdade".

Quando *Alétheia* aparece no prelúdio do poema de Parmênides, não surge articulada por completo pelo cérebro científico. Ela possui uma longa história. No estado de documentação, começa com Homero. Este estado, de fato, poderia fazer-nos crer que apenas o desenvolvimento cronológico dos testemunhos sucessivos, de Homero a Parmênides, conseguiria lançar alguma luz sobre a “Verdade”⁶. O problema coloca-se, entretanto, em termos bastante distintos. Desde muito tempo, convém que se sublinhe o caráter estranho da *mise-en-scène* na filosofia parmenídica: uma viagem num carro conduzido pelas filhas do Sol, uma via reservada ao homem que sabe, um caminho que conduz às portas do Dia e da Noite, uma deusa que revela o conhecimento verdadeiro, em suma, um conjunto mítico e religioso de imagens que contrasta singularmente com um pensamento filosófico tão abstrato quanto aquele que trata de Ser em si. De fato, todos estes traços, cujo valor religioso não pode ser contestado, orientam-nos de forma decisiva em direção a alguns meios filosófico-religiosos onde o filósofo ainda não é mais do que um sábio, digamos, até mesmo um mago. Mas é nestes meios que se encontra um tipo de homem e um tipo de pensamento voltados para a *Alétheia*: é a *Alétheia* que Epimênides de Creta tem o privilégio de ver com seus próprios olhos; é a planície de *Alétheia* que a alma do iniciado aspira a contemplar⁷. Com Epimênides, com as seitas filosófico-religiosas, a pré-história da *Alétheia* racional se encontra nitidamente orientada para determinadas formas de pensamento religioso, nas quais a mesma “potência” desempenhou um papel fundamental.

A pré-história da *Alétheia* filosófica conduz-nos a um sistema de pensamento do adivinho, do poeta e do rei de justiça, aos três setores nos quais um determinado tipo de palavra define-se por *Alétheia*. Determinar a significação pré-racional⁸ da “verdade” é tentar responder a uma série de questões, dentre as quais as mais importantes são as seguintes: Como se define, no pensamento mítico⁹, a configuração de *Alétheia*?¹⁰ Qual é o estatuto da palavra do pensamento religioso? Como e por que um tipo de palavra eficaz é substituído por um tipo de palavra com problemas específicos — relação entre a palavra e a realidade, relação entre a palavra e o outro? Que relação pode existir entre algumas inovações da prática social do século VI e o desenvolvimento de uma reflexão organizada sobre o *lógos*? Quais são os valores que, sofrendo inteiramente uma mudança¹¹ de significação, continuam a impor-se, tanto num sistema de pensamento quanto no outro, no mito e na razão? Quais são, por outro lado, as rupturas fundamentais que diferenciam o pensamento religioso do pensamento racional? As intenções deste livro não se esgotam dentro do projeto único de definir, através de seu contexto mental, social e histórico, a significação pré-racional da “verdade” no sistema de pensamento mítico e, solidariamente, seu primeiro conteúdo em meio ao pensamento racional¹². Na história de *Alétheia* encontramos o terreno ideal para levantar, por um lado, o problema das origens religiosas de determinados esquemas conceituais da primeira filosofia e, a partir daí, colocar em evidência um aspecto do tipo de homem que o filósofo inaugura na cidade grega; por outro lado, detectar nos aspectos de continuidade que tecem uma trama entre o pensamento religioso e o pensamento filosófico, as mudanças de significação e as rupturas lógicas que diferenciam radicalmente as duas formas de pensamento.

II A Memória do Poeta

Invocada pelo poeta no começo de um canto, a Musa¹ deve tornar conhecidos os acontecimentos passados²: “E disse-me agora, Musas, habitantes do Olimpo — pois sedes, vós, deusas presentes por toda parte, e conheceis tudo; não ouvimos mais do que um ruído, e nós nada sabemos — disse-me quais eram os guias, os chefes dos Dânaos. A multidão, não poderia eu enumerá-la, nem denominá-la, mesmo que tivesse dez línguas, dez bocas e uma voz incansável, um coração de bronze em meu peito, a menos que as filhas de Zeus, que leva a Égide, as Musas do Olimpo, não ‘se recordem’ (*μνησαίαθ*)³ daqueles que chegaram a Ílion⁴. A palavra do poeta⁵, tal como se desenvolve na atividade poética, é solidária a duas noções complementares: a Musa e a Memória. Essas duas potências religiosas definem a configuração geral que dá à *Alétheia* poética sua significação real e profunda.

Qual é a significação da Musa? Qual é a função da Memória? Evidenciamos, freqüentemente, a presença, no panteon grego, de divindades que têm o nome de sentimentos, de paixões, de atitudes mentais, de qualidades intelectuais etc. *Mousa* é uma dessas potências religiosas que ultrapassa o homem “no mesmo momento em que este sente interiormente a sua presença⁶”. Com efeito, pela mesma razão que *mētis*, faculdade intelectual, corresponde a *Mētis*, esposa de Zeus, e *thémis*, que é uma noção social, corresponde à grande *Thémis*, outra esposa de Zeus, um nome comum corresponde, no plano profano, à Musa do panteon grego. Numerosos testemunhos da época clássica permitem-nos pensar que significa a *palavra cantada*, a *palavra ritmada*⁷. O duplo valor de *μουσα* — nome comum, potência divina — faz-se entender particularmente bem num “discurso antigo” (*παλαιὸς λόγος*), transmitido por Filon de Alexandria: “Canta-se um velho relato, imaginado pelos sábios, e transmitido de memória, como tantos outros, de geração em geração. . . É assim como se segue: Quando o Criador acabou o mundo inteiro, perguntou a um dos profetas se desejaria que algo não existisse dentre todas as coisas que haviam nascido sobre a terra. Respondeu-lhe o outro que todas eram absolutamente perfeitas e completas, que faltava somente uma, a *palavra laudatória* (*τὸν ἐπαινέτην... λόγον*). . . O Pai de Tudo escutou esse discurso, e, ao aprová-lo, criou imediatamente a linhagem das cantoras plenas de harmonias, nascidas de uma das potências que o rodeavam, a Virgem *Memória* (*Μνήμη*), que o vulgar, alterando seu nome, chama *Mnemosýne*⁸.” Entre as Musas e a “palavra cantada” — especificada aqui como “Palavra de louvor” — existe uma estreita solidariedade, que se afirma ainda mais claramente em nomes muito explícitos que possuem as filhas de Memó-

ria, pois toda uma teologia da palavra cantada se desenvolve a partir deles⁹: Clio, por exemplo, conota a glória (κλέος), a glória das grandes façanhas que o poeta transmite às gerações futuras; Tália faz alusão à festa (θάλλειν), condição social da criação poética; Melpômene e Terpsícore despertam tanto as imagens de música quanto de dança. Outros ainda, tais como Polímnia e Calíope, exprimem a rica diversidade da palavra cantada, e a voz potente que dá vida aos poemas. As epícleses mais antigas das Musas são igualmente reveladoras: muito antes de Hesfodo, as Musas existiam em número de três. Eram veneradas em um santuário muito antigo, situado no Hélicon, e chamavam-se *Meléte*, *Mnéme* e *Aoide*¹⁰; cada uma delas levava o nome de um aspecto essencial da função poética. *Meléte*¹¹ designa a disciplina indispensável ao aprendizado do ofício de aedo; é a atenção, a concentração, o exercício mental. *Mnéme* é o nome da função psicológica que permite a recitação e a improvisação. *Aoide*¹² é o produto, o canto épico, o poema acabado, termo último da *Meléte* e da *Mnéme*. Outras nomenclaturas são ainda atestadas. Cícero refere-se a uma, em que as Musas aparecem em número de quatro: *Arché*, *Meléte*, *Aoide* e *Thelxinoé*¹³. Duas delas desenvolvem aspectos inéditos: *Arché* é o princípio, o original, pois a palavra do poeta busca descobrir o original, a realidade primordial¹⁴. *Thelxinoé* é a sedução do espírito, o encantamento que a palavra cantada exerce sobre o outro¹⁵. Todos os epítetos da Musa, através dos quais se desenvolve uma verdadeira teologia da palavra, testemunham, pois, a importância, nos meios de aedos e de poetas inspirados, da equivalência entre a Musa e a noção de "palavra cantada"¹⁶.

Mas a palavra cantada é inseparável da memória: na tradição hesiódica, as Musas são filhas de *Mnemosýne*¹⁷; em Kios, elas levam o nome de "re-membranças" (μνεταί)¹⁸; são elas também que fazem o poeta "lembrar-se"¹⁹. Qual é a significação da memória? Quais são suas relações com a palavra cantada? Em primeiro lugar, o estatuto religioso da memória, seu culto nos meios dos aedos²⁰ e sua importância no pensamento poético não podem ser compreendidos se se desprezar o fato de que, do século XII ao século IX, a civilização grega fundava-se não sobre a escrita, mas sobre as tradições orais. "Que memória não era necessária naqueles tempos?! Quantas indicações eram dadas sobre os meios de identificar os lugares, sobre os momentos propícios aos empreendimentos, sobre os sacrifícios que haveriam de ser feitos aos deuses. . . sobre os monumentos dos heróis, cuja localização era secreta e muito difícil de ser encontrada em regiões tão distantes da Grécia²¹." Uma civilização oral exige um desenvolvimento da memória²², ela necessita da execução de técnicas de memória muito precisas. A poesia oral, da qual resultam a *Ilíada* e a *Odisséia*, não pode ser compreendida sem se postular uma verdadeira "mnemotécnica"²³. As pesquisas de Milmann Parry e seus epígonos²⁴ esclarecem bastante os procedimentos de composição dos poetas através da análise da técnica formular: os aedos, com efeito, criavam oralmente e de maneira direta, "não através de palavras, mas através de fórmulas, por grupos de palavras construídas de antemão e prontas para se engatar no hexâmetro dactílico"²⁵. Sob a inspiração poética, suspeita-se um lento acastramento da memória. Os poemas homéricos oferecem, por outro lado, exemplos destes exercícios "mnemotécnicos", que deviam assegurar aos jovens

aedos o domínio da difícil técnica poética²⁶: são estas as passagens conhecidas sob o nome de "catálogos". Há um catálogo dos melhores guerreiros aqueus, um catálogo dos melhores cavalos. O catálogo dos exércitos grego e troiano, por exemplo, ocupa a metade do segundo canto da *Ilíada*, ou seja, quatrocentos versos que representam para o recitante uma autêntica proeza.

Mas a memória dos poetas é uma função psicológica orientada como a nossa? As pesquisas de J.-P. Vernant²⁷ permitem afirmar que a memória divinizada dos gregos não responde, de modo algum, aos mesmos fins que a nossa; ela não visa, em absoluto, reconstruir o passado segundo uma perspectiva temporal. A memória sacralizada é, em primeiro lugar, um privilégio de alguns grupos de homens organizados em confrarias: assim sendo, ela se diferencia radicalmente do poder de se recordar que possuem os outros indivíduos. Nesses meios de poetas inspirados, a Memória é uma onisciência de caráter adivinhatório; define-se como o saber mântico, pela fórmula: "o que é, o que será, o que foi"²⁸. Através de sua memória, o poeta tem acesso direto, mediante uma visão pessoal, aos acontecimentos que evoca; tem o privilégio de entrar em contato com o outro mundo. Sua memória permite-lhe "decifrar o invisível". A memória não é somente o suporte material da palavra cantada, a função psicológica que sustenta a técnica formular; é também, e sobretudo, a potência religiosa que confere ao verbo poético seu estatuto de palavra mágico-religiosa²⁹. Com efeito, a palavra cantada, pronunciada por um poeta dotado de um dom de vidência, é uma palavra eficaz; ela institui, por virtude própria, um mundo simbólico-religioso que é o próprio real. Qual é, a partir de então, a função do poeta? Com que fins utiliza seu dom de vidência? Quais são os registros da palavra cantada, inserida na memória? Qual é, em meio a esses registros, o lugar e o valor da *Alétheia*?

Tradicionalmente, a função do poeta é dupla: "celebrar os Imortais, celebrar as façanhas dos homens corajosos"³⁰. O primeiro registro pode ser ilustrado pelo exemplo de Hermes: "Elevando a voz, tocando harmoniosamente a cítara, cujo amável canto o acompanhava, pôde conceber com clareza (κραίνων)³¹, através de seu louvor, os Deuses Imortais e a Terra tenebrosa; dizia aquilo que tinham sido no começo e quais atributos recebeu cada um deles na partilha. . ."³² Situamo-nos no plano dos mitos de emergência e ordenamento, das cosmogonias, das teogonias. Mas paralelamente às histórias divinas, existe, em toda a tradição grega, uma palavra que celebra as façanhas individuais dos guerreiros. Logo, o primeiro fato notável é a dualidade da poesia: palavra que celebra, ao mesmo tempo, o feito humano e palavra que conta a história dos deuses. Esse duplo registro da palavra cantada pode ser esclarecido, se for colocado em relação com um traço fundamental da organização da sociedade micênica. Ao que parece³³, com efeito, o sistema palaciano era dominado por um personagem real, encarregado das funções religiosas, econômicas e políticas, mas junto ao rei todo-poderoso havia um "chefe do Laós" que comandava os homens especializados no ofício das armas³⁴. Neste estado centralizado, o grupo dos guerreiros formava uma casta privilegiada com um estatuto particular³⁵. Se o segundo registro da palavra corresponde perfeitamente a este grupo social especializado nas atividades guerreiras, que relação pode existir entre as teogonias e o personagem real? As pesquisas so-

bre a pré-história das teogonias gregas permitem responder a esta questão³⁶. Com efeito, se Hesfodo representou, durante muito tempo, o primeiro testemunho de uma literatura teogônica, hoje em dia já não nos oferece mais do que uma longa linhagem de relatos, sobre os quais os testemunhos orientais hititas e fenícios nos permitem esclarecer alguns pontos. O combate de Zeus contra os Titãs e a batalha contra Tifeu sugeriram a F. M. Cornford valiosas comparações com as teogonias da Babilônia e, mais particularmente, com o combate de Marduk contra Tiamat³⁷. A comparação revelou-se extremamente instrutiva, pois a Babilônia oferece o exemplo de uma civilização onde o relato mítico está ainda vivo, onde se articula estreitamente a um ritual. Todos os anos, no quarto dia da festa real de Criação do Ano-Novo, o rei reproduzia o combate ritual que repetia a façanha realizada por Marduk contra Tiamat. Ao mesmo tempo em que se desenrolava o ritual, recitava-se o poema da Criação, o *Enuma Eliš*. Assim, J.-P. Vernant pôde mostrar que, nas cosmogonias e nas teogonias gregas, a ordenação do mundo era inseparável dos mitos de soberania³⁸, e que os mitos de emergência, ao mesmo tempo que contavam a história das gerações divinas, colocavam em primeiro plano o papel determinante de um rei divino, que, após numerosas lutas, triunfa frente a seus inimigos e instaura definitivamente a ordem no *Cosmos*. Sem dúvida, o poema de Hesfodo, principal testemunho na Grécia desse tipo de relato, marca precisamente sua decadência, pois se trata de uma obra escrita ou, pelo menos, ditada, e não mais um relato oral, pronunciado por ocasião de uma festa ritual. Não obstante, teríamos na pessoa de Hesfodo o único e último testemunho de uma palavra cantada, consagrada ao louvor do personagem real, em uma sociedade centrada na soberania, tal como nos parece oferecer o exemplo a civilização micênica. Mais uma vez, este personagem real é, tão-somente, o próprio Zeus³⁹. Nesse nível, o poeta é, antes de tudo, um “funcionário da soberania”⁴⁰: recitando o mito de emergência, colabora diretamente com a ordenação do mundo⁴¹.

É no poema de Hesfodo que se atesta a mais antiga representação de uma *Alétheia* poética e religiosa. Qual é, com efeito, a função das Musas, segundo os termos da teologia da palavra que se desenvolve na *Teogonia*? As Musas reivindicam, com orgulho, o privilégio de “dizer a verdade” (*ἀληθέα γηρύσασθαι*)⁴². Esta *Alétheia* toma inteiramente seu sentido próprio na sua relação com a Musa e a Memória; de fato, as Musas são aquelas que “dizem o que é, o que será, o que foi”⁴³; são as palavras da Memória. O próprio contexto da *Teogonia* induz, pois, a determinar a estreita solidariedade entre *Alétheia* e Memória e, inclusive, leva a não reconhecer nessas duas potências religiosas mais do que uma única e mesma representação. Contudo, será somente através do estabelecimento das noções que dominam o segundo registro do poeta que a *Alétheia* de Hesfodo tomará toda sua significação. O segundo registro da palavra poética está inteiramente consagrado ao louvor das façanhas guerreiras. Se o funcionamento deste tipo de palavra cantada não nos foi diretamente atestado pela civilização micênica, podemos facilmente concebê-lo observando uma sociedade grega arcaica como a antiga Esparta, totalmente dominada pelo grupo dos guerreiros, entregue por inteiro aos trabalhos da guerra. Duas potências temíveis fazem a lei na antiga Espar-

ta: o Louvor e a Censura⁴⁴. Esta sociedade que introduziu o princípio da igualdade entre todos os cidadãos não conhece outra diferença a não ser aquela que advém do elogio e da crítica. Cada um exerce através deles um direito de observar o outro e, reciprocamente, cada um se sente sob o olhar do outro⁴⁵. Esse direito ao olhar se exerce em todos os níveis do corpo social: em algumas festas, como as *Partenias*, as jovens tinham o privilégio de lançar zombarias àqueles que tivessem cometido alguma falta; ao contrário, faziam um longo elogio público⁴⁶, caso os jovens fossem dignos de merecê-lo. Fortalecidos com a autoridade que lhes conferia uma sociedade organizada segundo o princípio de classes etárias, os anciãos, que passavam grande parte de seus dias no “parlatório”, consagravam a quase totalidade de seu tempo livre ao elogio das boas ações e à crítica das más⁴⁷. Em uma sociedade agonística, que valoriza a excelência do guerreiro, o domínio reservado ao louvor e à censura, é, precisamente, o dos atos de bravura. Neste plano fundamental, o poeta é o árbitro supremo: não é mais, neste momento, um funcionário da soberania, está a serviço da comunidade dos “semelhantes” e dos “iguais”⁴⁸, daqueles que têm em comum o privilégio de exercer o ofício das armas. Em uma sociedade guerreira como a antiga Esparta, as Musas ocupam, com pleno direito, um lugar importante. E são duplamente honradas, primeiro como protetoras das flautistas, das liristas e das citaristas, já que a música faz parte da educação espartana, e as marchas e encargos militares se fazem ao som da flauta e da lira⁴⁹. Mas as Musas tem, acima de tudo, uma outra função fundamental: se antes de cada encontro os reis oferecem-lhes um sacrifício, é para que seus “semelhantes” se lembrem dos julgamentos que serão feitos sobre eles, preparando-os, assim, para enfrentar o perigo e cumprir as façanhas “dignas de serem celebradas”⁵⁰, as façanhas que lhes custarão uma “memória ilustre” (*μνήμη εὐκλής*)⁵¹.

Em uma civilização de caráter agonístico, pode parecer paradoxal que o homem não se reconheça diretamente em seus atos. Porém, na esfera do combate, o guerreiro aristocrático parece obcecado por dois valores essenciais, *Kléos* e *Kudos*, dois aspectos da glória⁵². *Kudos* é a glória que ilumina o vencedor; é uma espécie de graça divina, instantânea. Os deuses concedem-na a alguns e negam-na a outros⁵³. Ao contrário, *Kléos* é a glória que passa de boca em boca, de geração a geração. Se o *Kudos* descende dos deuses, o *Kléos* ascende até eles. Em nenhum momento o guerreiro pode se sentir como agente, como fonte de seus atos: sua vitória é puro favor dos deuses, e a façanha, uma vez levada a cabo, toma forma somente através da palavra de louvor. Definitivamente, um homem vale o mesmo que seu *lógos*⁵⁴. São os mestres do Louvor, os serventes das Musas, que decidem sobre o valor de um guerreiro⁵⁵: são eles que concedem ou negam a “Memória”⁵⁶.

Qual é o estatuto do Louvor? No mundo aristocrático, ele é, a princípio, obrigatório: “Louvai, de todo coração, as façanhas, até mesmo as de vosso inimigo, para que sejais justos”, dizia o Ancião do Mar⁵⁷. Os poemas de Píndaro e de Baquílides mostram seu alcance: não apenas elogios da força dos braços, da riqueza dos reis, da coragem dos nobres⁵⁸. Mas o poeta não despende seus louvores ao primeiro que aparece. O elogio é aristocrático: “Nestor e Sarpedon, o lício, ambos de grande renome, tornaram-se conhecidos

para todos nós pelos versos harmoniosos que os artistas de gênio compuseram. São os cantos ilustres que fazem durar a lembrança do mérito, mas poucos chegaram a obtê-los⁵⁹ Pela potência de sua palavra, o poeta faz de um simples mortal “o igual de um Rei”⁶⁰, conferindo-lhe o Ser, a Realidade; seu louvor é qualificado de ἔτυμος⁶¹. Mas, como a *Çamsa* dos Indianos⁶², a palavra do poeta é uma faca de dois gumes: é boa ou má. “O Elogio toca a Censura”, diz Píndaro⁶³. O louvor tem um aspecto negativo: “A Maledicência de insaciáveis dentes”⁶⁴, que possui o rosto de *Mômos*⁶⁵. O campo da palavra poética parece estar polarizado por estas duas potências religiosas: por um lado, a Censura, por outro lado, o Louvor. No meio, o poeta, árbitro supremo: “repelindo a Censura tão tenebrosa... oferecerei a um amigo, como uma onda benéfica, o louvor real de sua glória”⁶⁶. Se em determinadas tradições a Censura é palavra malévol, crítica positiva, ela se define, também, através de alguns de seus aspectos, como uma ausência, uma falta de Louvor. Qualificado como “tenebroso”⁶⁷, *Mômos* é, no pensamento religioso mais antigo, um dos filhos da Noite, o irmão de *Léthe*⁶⁸. Por suas afinidades com o Esquecimento, a Censura é o aspecto negativo do Louvor: simples doublet* de *Léthe*, define-se como o Silêncio⁶⁹. Esquecimento ou Silêncio, é a potência de morte que se ergue frente à potência de vida, Memória, mãe das Musas⁷⁰. Por trás do Elogio e da Censura, o par que representa fundamentalmente as potências antitéticas é formado por *Mnemosýne* e *Léthe*⁷¹. A vida do guerreiro se joga entre estes dois pólos. Ao mestre do Louvor cabe decidir, para que um homem “não seja ocultado sob o véu negro da obscuridade”⁷² ou que façam fracassar o Silêncio e o Esquecimento⁷³, que seu nome brilhe na luz resplandecente⁷⁴, ou que seja definitivamente condenado às Trevas⁷⁵. O campo da palavra poética se equilibra pela tensão de potências que se correspondem duas a duas: de um lado, a Noite, o Silêncio, o Esquecimento; do outro, a Luz, o Louvor, a Memória. As façanhas que são silenciadas morrem: “Esquecem-se os mortais de tudo aquilo que arrastaram em suas ondas os versos que proporcionam a glória, de tudo que não fez florescer a arte suprema dos poetas”⁷⁶. Somente a Palavra de um cantor permite escapar do Silêncio e da Morte: na voz do homem privilegiado, na vibração harmoniosa que faz ascender o louvor, na palavra viva que é potência de vida, manifestam-se os valores positivos e revela-se o Ser da palavra eficaz⁷⁷. Através do seu louvor, o poeta concede ao homem uma “memória, da qual ele é naturalmente privado. Teócrito assim expressa brutalmente: muitas pessoas ricas ficariam “sem memórias” (ἄμνηστοι), caso não tivesse existido Simônides⁷⁸. Isso não quer dizer que as pessoas teriam sido privadas da faculdade de reconstruir seu passado temporal, mas apenas significa que não teriam recebido o bem precioso que Píndaro chama *Memória* ou *Memorial* (μνημήϊον)⁷⁹. Não se trata bem da lembrança vaga e profana que os homens não deixam de negar a seus mortos. A “Memória”, com efeito é quase sempre um privilégio que o poeta

*A palavra “doublet” é proveniente do francês *doublet*, significando “pedaço de vidro que imita pedra preciosa”. Em francês, a palavra indica-nos, ainda, “uma palavra de mesma etimologia que uma outra, mas que penetrou na língua de uma maneira diferente”. (N. da T.)

concede, propriamente, aos vivos⁸⁰. A “Memória” de um homem é, com extrema exatidão, o “eterno monumento das Musas”⁸¹, ou seja, a mesma realidade religiosa que a palavra do poeta, inserida na Memória, encarnada no Elogio. No plano da palavra cantada, a Memória possui, então, um duplo valor: ela é, por um lado, o dom de vidência que permite ao poeta dizer uma palavra eficaz, formular a palavra cantada. Por outro lado, esta mesma palavra cantada é uma palavra que não deixa de ser e identificar-se com o Ser do homem cantado.

Qual é, nesse sistema de pensamento, equilibrado pela tensão dessas potências antitéticas, o lugar de *Alétheia*? A tripla oposição entre Memória e Esquecimento, Elogio e Censura, Luz e Noite, esboça com muita precisão a configuração que dá a *Alétheia* sua significação. *Alétheia* é uma potência que Píndaro chama “filha de Zeus” e que ele invoca junto à Musa, quando “se lembra”⁸². Para Baquílides, *Alétheia* é a “concidadã dos deuses, a única chamada a compartilhar da vida dos Imortais”⁸³. É uma potência tão grande, que chega a arrastá-lo até o terrível *Mômos*: “Certamente, a Censura dos mortais aplica-se a todos os trabalhos, mas a *Alétheia* sempre triunfa”⁸⁴. Solidária ao Louvor⁸⁵, *Alétheia* não tem uma função diferente da função da Memória: “A pedra-de-Ídia revela a presença do ouro; nos homens, a virtude tem por testemunho a Sabedoria (dos poetas) e a todo-poderosa *Alétheia*”⁸⁶. Em termos formais, *Alétheia* opõe-se a *Léthe* assim como a *Mômos*⁸⁷. Ela está do lado da Luz: *Alétheia* dá brilho e esplendor, “dá lustre a todas as coisas”⁸⁸. Quando um poeta pronuncia uma palavra de elogio, ele o faz por *Alétheia*, em seu nome⁸⁹; sua palavra é *alethés*⁹⁰ como seu espírito (νόος)⁹¹. O poeta é capaz de ver a *Alétheia*⁹², ele é um “mestre da Verdade”.

+	-
{ Louvor (<i>Epainos</i>) Palavra Luz Memória <i>Alétheia</i>	{ Censura <i>Mômos</i> Silêncio Obscuridade Esquecimento <i>Léthe</i>

A mesma relação *Alétheia-Léthe* é, muito possivelmente, a que organiza as representações da palavra cantada consagrada aos relatos cosmogônicos: as afinidades de *Alétheia*, pronunciada pelas Musas, com *Mnemosýne* que as criou, levam a postular o segundo termo do par fundamental, *Léthe*. Determinadas indicações de uma obra de Hesfodo, diferente por seu objeto, mas de espírito similar, permitem dissimular um pouco o silêncio da *Teogonia*. Os trabalhos e os dias obedecem à mesma ideologia poética que a primeira obra de Hesfodo: o poeta está sempre inspirado pelas Musas, seu canto é o hino maravilhoso que as deusas o fizeram escutar⁹³. Como o adivinho-profeta, Hesfodo se vangloria de revelar os “desígnios de Zeus”⁹⁴. Suas palavras são

qualificadas de **ἐτήρματα**⁹⁵, palavras de um caráter religioso por uma dupla razão: pela natureza religiosa da função poética que qualifica Hesíodo, e pelo caráter sagrado dos trabalhos da Terra que o poeta se propõe a revelar ao lavrador de Ascra. No pensamento de Hesíodo, o trabalho da Terra é uma prática inteiramente religiosa: os trabalhos são aqueles que os deuses reservaram aos homens, os dias, que distribuem os trabalhos no correr do ano, são os dias de “Zeus muito prudente”⁹⁶; aquele que conhece o encadeamento ritual dos trabalhos, que *se lembra* de cada rito, sem cometer sequer uma falta por esquecimento, é “homem divino”. A rigorosa observância das datas, a repartição dos dias úteis e dos dias proibidos, é denominada, explicitamente, por Hesíodo, *Alétheia*⁹⁷. Em *Os trabalhos e os dias*, *Alétheia* é dupla: ela, é, primeiramente, a *Alétheia* das Musas, que o poeta pronuncia em nome delas e que se manifesta na palavra mágico-religiosa, articulada à memória poética; em segundo lugar, ela é a *Alétheia* que tem como próprio o lavrador de Ascra — “Verdade” que, desta vez, se define explicitamente pelo “não-esquecimento” dos preceitos do poeta⁹⁸. Entre as duas não há diferença fundamental: é a mesma *Alétheia*, considerada sob dois aspectos, ora em sua relação com o poeta, ora em sua relação com o lavrador que a escuta. Se o primeiro detém-na pelo simples privilégio da função poética, o segundo não pode alcançá-la, a não ser por um esforço de memória. O camponês de Ascra só conhece a *Alétheia* na ansiedade de uma memória obcecada pelo esquecimento que pode, repentinamente, obscurecer seu espírito e privá-lo da “revelação” dos Trabalhos e dos Dias. É a nível dos discípulos que se acusa a complementaridade de *Alétheia* e de *Léthe*. Mas, por trás da relação, de algum modo “etimológica” da *Alétheia* do lavrador com *Léthe* pode-se reconhecer, a nível do mestre, uma outra relação homóloga de *Alétheia* com *Léthe* — não mais *Léthe*, esquecimento dos homens, mas *Léthe*, filha da Noite. Nesta dupla relação entre *Alétheia* e *Léthe*, uma no plano religioso, outra no plano lingüístico, apenas a primeira é fundamental: é ela que não só estrutura a representação da palavra cantada consagrada ao louvor do personagem real, como também organiza o campo da palavra dedicada à celebração da façanha guerreira.

Se a primeira função do poeta é atestada somente através dos últimos ecos da literatura teogônica, a função de louvor e censura se mantém, até a época clássica, sustentada por poetas como Píndaro e Baquílides que continuam desempenhando, para as minorias aristocráticas, o papel que seus predecessores assumiram. Mas, neste momento, o sistema de pensamento que consagrava a primazia da palavra cantada como potência religiosa não é mais do que um anacronismo, cuja força de resistência reflete a potência obstinada de uma determinada elite. O poeta passa a ter apenas a missão de exaltar os nobres, de louvar os ricos proprietários que desenvolvem uma economia de luxo, de gastos suntuários, e que se orgulham de suas alianças matrimoniais e se envaidecem com suas quadrigas ou suas proezas atléticas⁹⁹. A serviço de uma nobreza cada vez mais ávida de louvores, na proporção em que suas prerrogativas políticas são contestadas, o poeta reafirma os valores essenciais de sua função; mas isso é feito cada vez mais com tanto esplendor, que tais valores começam a parecer antiquados e, na cidade grega, deixa de haver lugar para este tipo de palavra mágico-religiosa¹⁰⁰, na medida em que este sis-

tema de valores é condenado pela democracia clássica. No máximo, o poeta não é mais do que um parasita, encarregado de devolver à elite que o sustenta uma imagem embelecida de seu passado. É surpreendente o contraste que se estabelece com o caráter todo-poderoso do poeta na sociedade grega desde a época micênica até o fim da época arcaica. Na sociedade micênica, o poeta teve, possivelmente, a função de celebrante, de acólito da soberania, encarregado de colaborar na ordenação do mundo. Na época arcaica, mesmo após o declínio de sua função litúrgica, que coincide com o desaparecimento da função de soberania, ele continua a representar para a nobreza guerreira e aristocrática um personagem todo-poderoso: é ele que, sozinho, concede ou nega a memória. Em sua palavra os homens se reconhecem.

Funcionário da soberania ou louvador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um “Mestre da Verdade”. Sua “Verdade” é uma “Verdade” assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz. “Verdade” fundamental, diferente de nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância da preposição e de seu objeto, nem a concordância de um juízo com os outros juízos; ela não se opõe à “mentira”; não há o “verdadeiro” frente ao “falso”. A única oposição significativa é a de *Alétheia* e de *Léthe*. Nesse nível de pensamento, se o poeta está verdadeiramente inspirado, se seu verbo se funda sobre um dom de vidência, sua palavra tende a se identificar com a “Verdade”¹⁰¹.

III O Ancião do Mar

Após descrever os filhos da Noite, potências negativas¹, Hesfodo enumera os descendentes de Ponto; em primeiro lugar, o mais antigo e também o mais venerável, Nereu², o Ancião do Mar: "A onda engendrou Nereu, *apseudés* e *alethés*, o primogênito de seus filhos. É chamado o Ancião porque é *nemerités* e benigno ao mesmo tempo, porque jamais esquece a equidade (οὐδὲ θεμιστέων λήθεται), e porque só conhece os pensamentos justos e benignos (δίκαια καὶ ἤπια)".³ Três epítetos conferem a Nereu uma importância excepcional: ele é *alethés*, *apseudés* e *nemerités*. A associação destes três epítetos parece apresentar um caráter tradicional, pois tornamos a encontrá-los, com uma correlação perfeita, na definição da palavra mântica mais elevada: a de Apolo. Quando no hino homérico que o celebra⁴, Hermes toma a palavra diante dos deuses, procede através de um argumento *ad hominem* dirigido a Apolo; atribui a si próprio as virtudes consagradas de seu rival: Vou dizer a *Alétheia*; sou *nemerités*⁵ e sou *apseudés*⁶. A "Verdade" do Ancião do Mar parece, então, abranger dois domínios: mântica e justiça. Qual é a natureza dessa "Verdade"? Para responder a essa pergunta devemos, primeiramente, compreender as relações de *Alétheia* com a mântica e com a justiça e depois precisar as modalidades da justiça que traz de volta o Ancião do Mar. A "Verdade" de Nereu só pode ser desvelada se considerarmos as instituições que parecem ter estreitas relações com o Ancião do Mar.

Na *Teogonia* de Hesfodo, Nereu é um justiceiro. Mas, para toda uma tradição, ele encarna uma potência mântica cuja sabedoria foi sempre clogiada pelos Antigos, e cujas "máximas" foram cuidadosamente transmitidas⁷. Suas consultas ficaram célebres⁸. Nereu é, inclusive, o chefe de uma linhagem de divindades oraculares: sua filha, *Eidó*, leva o nome de Theonoé, "porque conhece todas as coisas divinas, o presente, o futuro, privilégio herdado de seu avô Nereu"⁹. Quando Glauco, que pertence à mesma família dos deuses do mar, se apresenta aos Argonautas, diz-se o profeta do Ancião do Mar: marido de *Panteidyia*, a Onisciente, é um intérprete *apseudés*¹⁰. Entre as divindades do tipo de Nereu, entre Porcis, Glauco, Ponto ou o *Hálios Géron*, a função mântica estabelece um parentesco, e até mesmo uma identidade¹¹.

Mas o campo da mântica constitui uma ordem de pensamento que concede à *Alétheia* um lugar predominante. Saber e palavras mânticas se afirmam em uma determinada concepção da "Verdade". Não faltam provas: no *Hino homérico a Hermes*, as antigas divindades, concedidas a Hermes por Apolo, são mulheres-abelhas¹² que permitem a "realização" de todas as coisas aonde quer que vão: dotadas de um saber mântico, elas dizem a *Alétheia*¹³; o oráculo

de Ismênion é chamado a sede *alethés* dos adivinhos¹⁴; quando Tirésias refere-se a seu saber, fala de sua *Alétheia*¹⁵; os oráculos noturnos, suscitados por Gaia, dizem a *Aléthosune*¹⁶; Cassandra é uma *aléthomantis*¹⁷; as visões dos sonhos pertencem também à *Alétheia*¹⁸; enfim, Olímpia é um exemplo de "mestria de *Alétheia*", pois é lá que os adivinhos, "interrogando a chama do sacrifício, perguntam a Zeus... se quer favorecer os homens cujo coração arde pelo desejo de obter uma grande vitória e o reconforto de seus trabalhos"¹⁹. Por outro lado, segundo determinadas tradições, *Alétheia* é o nome de uma das nutrizas do grande deus oracular, Apolo²⁰. Nereu é, de pleno direito, um mestre de *Alétheia*²¹, pois ele possui o privilégio do mais antigo saber oracular.

Mas a *Alétheia* do Ancião do Mar não faz referência unicamente à sua potência mântica; ela subsume, igualmente, seu poder de "nunca esquecer a equidade" e de "ter somente pensamentos justos e benignos"²², ou seja, sua função de Justiça. Como sua filha Theonoé, Nereu é, de fato, "um santuário vivo, um templo augusto de *Dike*"²³. Mas, no pensamento religioso, a justiça não constitui um campo distinto do campo da "Verdade". As afinidades de *Dike* e de *Alétheia* são múltiplas e bem atestadas: quando Epimênides chega em pleno dia na gruta de Zeus *Diktaios*, e permanece ali sonhando durante vários anos, ele conversa com os deuses e fala com *Alétheia* e *Dike*²⁴. A associação é tão natural, que Hesfquio define a *Alétheia* como as "coisas da *Dike*", as *δίκαια*²⁵. Além disso, se Cronos é, em virtude de um jogo de palavras Crónos-Crónos*, o pai de *Alétheia*, ele o é, sem dúvida, como diz Plutarco, por ser naturalmente "o mais justo" (*δικαιότατος*)²⁶. A *Alétheia* é, de fato, a "mais justa" de todas as coisas²⁷. Fundamentalmente, sua potência é a mesma da *Dike*²⁸: a *Alétheia* "que conhece todas as coisas divinas, o presente e o futuro" responde à *Dike* "que conhece em silêncio o que vai acontecer e o que já se passou"²⁹. Neste nível de pensamento, não há nenhuma distância entre a Verdade e a Justiça. A potência de *Alétheia* abrange, portanto, um duplo domínio: mântica e justiça.

O duplo campo de extensão da *Alétheia* do Ancião do Mar permite definir a natureza das formas de Justiça que ele preside: são procedimentos judiciais que recorrem a formas de adivinhação e, até certo ponto, confundem-se com elas. Este tipo de juízo não é insólito; no século VI, ainda encontra-se em uso em Mégara: "Preciso julgar este assunto, diz Teógnis, tão exatamente como o faria com o cordel e a régua, devolver equitativamente o que cabe às duas partes, recorrendo aos adivinhos, aos pássaros, aos altares ardentes, para poupar-me da vergonha de uma falha"³⁰. Mas os deuses do tipo de Nereu, Proteu ou Glauco habitam o âmago dos elementos marítimos; eles outorgam uma justiça original. Para consultar Glauco, é preciso tomar um barco, e o deus então profetizará, ao surgir dentre as ondas³¹. De fato, estes deuses patrocina uma justiça do mar, justiça de caráter ordálico, que pertence ao pas-

*Através de um jogo de palavras, considera-se, às vezes, Cronos como o Tempo personificado (Crónos lembra, de fato, Crónos, o Tempo). (N. da T.)

sado mais remoto das civilizações mediterrâneas. Documentos cuneiformes, recentemente publicados por G. Dossin e comentados por Ch. Picard, que os relacionou com algumas tradições gregas, permitem precisar seu mecanismo³². Desde o III^o milênio, foram claramente atestadas, na Suméria, formas de ordálias fluviais: a mensagem dirigida pelo jovem rei Karkemish a seu pai Zimrilim prova que, tanto no Alto Eufrates como em Mari, praticava-se a ordália segundo um procedimento idêntico ao que é descrito no parágrafo 2 do código de Hamurábi³³. As cartas de Mari dão detalhes técnicos sobre as circunstâncias e os modos de imersão. Em primeiro lugar, parece que estes rituais deviam resolver definitivamente a questão das reivindicações de territórios entre dois príncipes rivais. Por mais que, segundo algumas tradições, este gênero de contestação seja resolvido, às vezes, através de provas de enigmas e adivinhações, recorre-se na Mesopotâmia a provas por meio da água³⁴. Cada uma das duas partes constitui uma equipe que compreende dois homens e duas mulheres e cada um, por sua vez, deve mergulhar no meio do rio para reivindicar a causa do justo direito sobre o território em disputa. Um dos fatos mais notáveis, a nível institucional, é que o rei de Mari, em sua qualidade de suserano dos vassallos em disputa, prescreve as condições da ordália e encarrega um alto funcionário de presidir, por delegação, a execução correta do ritual. Portanto, é o personagem real que outorga a justiça, mesmo se a decisão provém da vontade do deus-rio. Estes fatos institucionais do mundo mesopotâmico são importantes para a civilização grega: determinadas tradições míticas da Grécia parecem indicar, de fato, que, quando os aqueus-micênicos se instalaram nas paragens de Colofon, tiveram conhecimento, desde o século XIV, de alguns usos e crenças do mundo asiático, que os hititas, sem dúvida, contribuíram para que passassem a ser conhecidos pelo arquipélago egeu³⁵. Mas, é extremamente significativo, como nota Charles Picard, que estes rituais ordálicos, passando às populações gregas, tenham sofrido um ligeiro deslocamento à esquerda, no que se refere ao caráter geográfico: já não é mais o rio o meio empregado nas ordálias, mas o mar que banha as costas e encerra as ilhas. Quando surge um conflito entre Minos, inculcado de violência contra uma virgem, e Teseu, que toma sua defesa, o caso é resolvido mediante um “duelo por milagre”³⁶. Para provar sua divindade, Teseu mergulha no mar em busca do anel que acabara de jogar no fundo do Oceano; penetra, então, no mundo dos deuses e prova sua qualidade divina ao surgir das ondas, são e salvo, com seu anel. Como o rio para os sumérios, o mar é para os gregos uma forma do além; para se retornar dele, é preciso o consentimento dos deuses. Entre estas provas do mar³⁷, existe uma que indica, ainda mais nitidamente, os traços de uma ordália por imersão. No livro IV de suas *Histórias*, Heródoto conta a história de Frônima, a Virgem prudente, caluniada por uma mãe desnaturada e entregue por seu pai a um mercador, chamado Temison, o Justiceiro. Uma vez em alto-mar, o homem amarra a moça com uma corda, lança-a em meio às ondas e depois retira-a viva: o mar deu seu veredito³⁸. Os contemporâneos de Sólon compartilhavam ainda a crença de que o mar, quando não sofre nenhuma perturbação, é “a justiça para todos”³⁹. É neste mesmo contexto histórico e religioso que pôde nascer e se fortalecer a convicção de que uma boa travessia é uma presunção de inocência, tão séria que um grego do século V,

acusado de homicídio, não hesita em se prevalecer dela diante dos juízes⁴⁰. Se o Ancião do Mar encarna a forma mais grave e solene da justiça, é muito possivelmente porque assume no mundo grego o papel dos deuses-rios da Anatólia e da Mesopotâmia⁴¹.

Apesar de tudo, esta não é a única forma de justiça ordálica: existem outras, e dentre aquelas que podem convir ao Ancião, devemos citar, ao menos, a ordália da balança. Seu interesse é duplo: de um lado, ela é presidida freqüentemente por um personagem real, e de outro, está situada sob o signo da *Alétheia*. Em um estudo sobre o *Trabalho poético de Homero*⁴², Ch. Picard demonstrou, a propósito da famosa cena do Julgamento sobre o Escudo de Aquiles, que um singular engano havia por muito tempo equivocado os comentaristas, e, em particular, os historiadores do direito grego. Sabe-se que os Antigos, postos em círculo, pronunciavam, um após o outro, seu parecer sobre um caso de delito de sangue. “Dois talentos de ouro serão daquele que, dentre eles, pronunciar a sentença mais correta”⁴³. Não se tratava, na realidade, de uma quantidade de metal, mas de uma balança de ouro, pois **τάλαντα** designou a princípio, antes da unidade de conta, a balança ou os pratos da balança⁴⁴. Sem dúvida, o poeta que descreveu a obra de arte não a teve diante dos olhos e confundiu **τάλαντα**, que tem o sentido de balança, com a mesma palavra, que designa um certo peso de metal. Assim, a balança de justiça não está mais presente em um testemunho tão antigo. Como o *Hino Homérico a Hermes* atesta, a balança aparece quando Zeus preside um julgamento⁴⁵. É a mesma balança que Zeus intendente⁴⁶ leva à mão quando decide a sorte de uma batalha⁴⁷ ou de um guerreiro⁴⁸. O uso da balança nos procedimentos jurídicos-religiosos remete-nos ao mais remoto passado da Grécia, à civilização micênica, onde — podemos saber através das tabletas — tudo era pesado⁴⁹, onde o intendente e a balança eram o olho do rei, sua justiça⁵⁰. O cálice de Arcesilau de Cirene mostra-nos, em pleno século VI, uma imagem de rei contador: sentado em um trono e vestindo as roupas de cerimônia, Arcesilau II fiscaliza a entrada de seus rendimentos. Diante dele, ergue-se uma grande balança em torno da qual as pessoas se movimentam: assistido por dois funcionários, o rei verifica se cada um dos líbios entregou seu tributo de sílfio⁵¹. A função econômica da balança não é, portanto, uma exclusividade de sua função judicial. É sem dúvida, inclusive, pelo fato de significar, nas mãos do intendente que oficiava no palácio creto-micênico, o instrumento de medida de todos os foros, que ela pôde, nas mãos do rei, representar o papel de instrumento da justiça divina, a exemplo de algumas civilizações orientais⁵². O pensamento mítico revela também fatos sociais e institucionais; ele conservou a lembrança de um rei que outorgava a justiça pela balança⁵³: Minos, o rei de Creta. Mas este rei que gozará de um grande destino no sistema de pensamento ulterior, presidindo o julgamento realizado no Hades, reside tradicionalmente na “planície de *Alétheia*”⁵⁴, não a das seitas filosófico-religiosas⁵⁵, mas a planície onde reside naturalmente, e de pleno direito, um rei, mestre de justiça e, como Nereu, mestre de *Alétheia*. O exemplo é significativo, pois o mesmo rei Minos pratica, em pessoa, as provas ordálicas por meio da água⁵⁶. Na figura deste rei mítico convergem, então, as duas formas de justiça, pela água e pela balança⁵⁷, que se colocam, ambas, sob o signo de

Alétheia.

Através das formas de justiça que parecem ter alguma relação com a imagem do Ancião do Mar, uma instituição começa a se destacar: a função de soberania. Quais são os outros índices que permitem reconhecer na figura do Ancião do Mar um modelo de soberania? São, em primeiro lugar, seus aspectos “políticos”: de fato, dentre as cinquenta filhas de Nereu, se a maior parte possui nomes que designam uma imagem da navegação e do tráfico marítimo⁵⁸, praticamente dez dentre o resto levam nomes de “virtudes políticas”⁵⁹ (Leagora, Evagore, Laomedéia, Polinoe, Autonoe, Lisianassa, Temisto, Pronoe)⁶⁰. Mas o texto da *Teogonia* fornece-nos outras indicações: Nereu, na realidade, é caracterizado por dois epítetos significativos. Em primeiro lugar, ele é o ancião, o *πρεσβύτατος* por excelência.⁶¹ Contrariamente a *Gerás*, a maldita Idade Proecta, Nereu simboliza a Velhice sob seu aspecto benéfico. Em uma sociedade dividida em classes etárias, ele encarna o princípio de autoridade que, naturalmente, corresponde aos homens mais idosos. Mas Hesfodo confere-lhe um outro epíteto, que reforça e precisa o primeiro: Nereu é o “doce”, o “benévolo”, o *ἡπιος*⁶². É o epíteto que qualifica normalmente o pai de família⁶³ em oposição às crianças, aos *νήπιοι*, visto que, na sociedade grega arcaica, a criança se define negativamente, tanto em relação aos adolescentes, quanto em relação aos homens maduros. Pelo verbo *ἠύειν*, a língua grega conota o grito⁶⁴, a autoridade que emana de um chefe. Por esta razão, o epíteto é tradicionalmente atribuído ao personagem real⁶⁵: em oposição ao *νηπύτιος*, àquele que é incapaz de tomar parte das deliberações da *Ágora*⁶⁶, o rei é, por excelência, o homem da palavra autoritária; é ele que toma as decisões sensatas pelo bem maior de seu “rebanho”, daqueles que a ele se submeteram, como as crianças que se subordinam a seus pais. O Ancião do Mar representa, portanto, no plano mítico, um aspecto da função de soberania⁶⁷: o rei de justiça em seu aspecto benévolo e paternal⁶⁸.

Dado que Nereu é um mestre de “verdade” e que sua *Alétheia* compreende tanto um poder de justiça quanto um saber oracular, poderemos extrair o significado de *Alétheia*, ao aprofundarmos estes dois aspectos solidários da função real. Todos os traços do Ancião do Mar contribuem para que possamos definir a função de soberania que conhecemos essencialmente através de diversas tradições míticas ou legendárias, que podem, por sua vez, esclarecer alguns aspectos de Nereu, situando-os no quadro global do rei mítico⁶⁹. Em uma época muito remota, podemos notar que a função de soberania representou na Grécia um papel comparável ao que teve nas grandes civilizações do Oriente Próximo. Em uma sociedade que concebe a soberania através de um vocabulário pastoral, o rei é o “pastor de homens”. Seu poder resplandece através de seu papel de detentor e distribuidor das riquezas; o rei possui objetos míticos como o velocino de ouro, a cepa de videira de ouro, o colar precioso, que são para ele uma fonte de prestígio; estes talismãs dão prova de sua relação funcional com os deuses, garantem seu poder de multiplicar as riquezas⁷⁰. Por virtude própria, o rei favorece a fecundidade do solo e dos rebanhos; distribui generosamente os bens. A função do rei é de oferecer e desfrutar dos repastos⁷¹. Determinadas tradições míticas vão até mais longe: o rei é um mago, senhor das estações e dos fenômenos atmosféricos⁷². Aquilo

que entrevemos da civilização micênica leva-nos a pensar que o tipo de rei cuja lenda perpetua a lembrança, corresponde, no plano mítico, ao estatuto da soberania na Grécia micênica. No sistema palacial, de fato, o *Anax* centraliza todos os poderes: ele domina a vida econômica, política e religiosa. Nesta época, a função de soberania encontra-se inseparável da organização do mundo, e a cada um dos aspectos do personagem real é uma dimensão de sua potência cósmica.

Neste plano mítico, qual é o lugar da justiça na função real? Teria ela um caráter comum a um saber mântico? Dentro desta função global a justiça não é diferenciada; ela é inseparável de todas as outras atividades do soberano. Quando o rei esquece a justiça, quando comete uma falta ritual, automaticamente a comunidade se vê coberta de calamidades, fome, esterilidade das mulheres e dos rebanhos: o mundo fica entregue à desordem, retorna à anarquia⁷³. Indiferenciada, a justiça está ligada, entretanto, a determinadas formas de mântica. O rei leva na mão o cetro, prova e instrumento da autoridade⁷⁴: em virtude deste bastão, emite *thémistes*⁷⁵, decretos, julgamentos que são como oráculos. De fato, a palavra *thémistes* se aplica tanto às palavras de justiça quanto às palavras oraculares de Apolo; e a potência da deusa *Thémis* abrange tanto o campo da mântica⁷⁶ quanto o da justiça e da vida política. A complementaridade da justiça e da mântica se afirma ainda mais nitidamente na imagem mítica de Minos⁷⁷: ele perpetua, de fato, para a imaginação, um tipo de rei ao qual se roga que conceda julgamentos. Mas Minos é, ao mesmo tempo, um rei que mantém com o pai dos deuses um comércio pessoal em uma caverna, no monte Ida; Minos, mestre de *Alétheia*, é um rei que pratica a mântica incubatória⁷⁸. Para toda uma tradição mítica o exercício da justiça é solidário à prática de algumas formas de adivinhação, em particular à consulta incubatória. Quando o declínio do sistema palacial leva ao desaparecimento da soberania⁷⁹ como função absoluta, o *Basileus* que sucede ao *Anax* conserva alguns de seus privilégios e, em particular, o de ser senhor da justiça. Em sua descrição de Trezen, Pausânias conta que, nas proximidades de um templo dedicado às Musas, elevava-se a tumba de Piteus, rei da região; aparecia representado no exercício da justiça, sentado ao trono, entre seus dois assessores⁸⁰. Mas este rei de Justiça é também um rei-adivinho: chamado “cresmólogo”⁸¹, era considerado como uma autoridade em matéria de oráculos⁸²; era também o fundador do altar das *Thémides*⁸³. As afinidades do poder político com as formas ou procedimentos adivinatórios são muito frequentes em outros lugares: em Tebas⁸⁴ e em Esparta⁸⁵, as casas reais preservam cuidadosamente os oráculos que têm uma grande importância para a conduta e tratamento dos negócios. Em Atenas, ainda no final do século VI, Atena, que antes habitava a capela doméstica do palácio de Erecteu⁸⁶, parece ter continuado seu ofício de aconselhar⁸⁷: de fato, o espartano Cleomenes, no curso de uma expedição em favor de Iságoras, subira à Acrópole para consultar o oráculo incubatório de Atena⁸⁸ e, um pouco mais tarde, levado a permanecer na fortaleza de Atenas, apodera-se de uma série de oráculos que os pisistrátidas haviam deixado ali⁸⁹. Mesmo quando o personagem real cedeu definitivamente seu lugar e seus poderes a funcionários oficiais, manteve-se o costume de se recorrer, às vezes, a poderes adivinatórios: uma inscrição arcaica de Argos⁹⁰

fala claramente de um privilégio de consulta oracular, de “concessão de favor” aos magistrados explicitamente qualificados como oficiais; e uma outra inscrição do santuário de Talamai nos mostra que os primeiros magistrados de Esparta recebiam, enquanto dormiam, as inspirações de Pasífae⁹¹. Para toda uma tradição, diversas formas de poder político e algumas práticas judiciais fundamentam-se, essencialmente, sobre um saber de natureza mântica.

Mas, no plano mítico como no plano histórico, um procedimento adivinhatório parece gozar de um estatuto privilegiado: a incubação, “o meio mais antigo de adivinhação”⁹². Como é seu funcionamento, quais são as representações mentais comuns a esta instituição religiosa?

Dentre os oráculos nos quais se pratica a adivinhação pelo sono, nenhum é mais célebre que o de Trofônios em Lebada⁹³. Trofônios, o Nutridor, dá seus oráculos em um antigo santuário onde se pretendeu reconhecer um antigo *Tholos*, uma tumba em forma de colméia que teria pertencido a um rei béocio⁹⁴. A consulta se faz à maneira de uma descida ao Hades. Após alguns dias de retiro e de severas interdições alimentares, é permitido ao consultante fazer sacrifícios a Trofônios e a outras divindades. Depois do sacrifício de um carneiro, cujas entranhas devem anunciar se Trofônios está disposto a dar seus oráculos, o solicitante é conduzido a um rio nas cercanias, onde duas crianças, chamadas “os Hermes”, lavam-no e ungem-no com óleo. Pouco tempo depois, é conduzido ao oráculo. Mas antes de adentrá-lo, detém-se junto a duas fontes, vizinhas uma da outra: uma se chama *Léthe*, a outra *Mnemosýne*⁹⁵. Voltamos a encontrar aqui as duas potências religiosas que dominam o sistema de pensamento dos poetas inspirados. A água da primeira fonte faz esquecer toda a vida humana; a água da segunda deve permitir ao solicitante conservar em memória tudo aquilo que viu e ouviu no outro mundo. Depois de beber a água de ambas as fontes, desliza pela boca oracular adentro, passando primeiro os pés, depois os joelhos; o resto do corpo, diz-se, é puxado com violência: Pausânias conta que ele é tragado como se um rio voraz o arrastasse em seus turbilhões. Passado um certo tempo, e numa espécie de inconsciência, o paciente é retirado pelos encarregados do oráculo e sentado no trono da Memória⁹⁶, não longe da boca oracular. Pouco a pouco, sai de seu estado comatoso e readquire a faculdade de rir⁹⁷. Frequentemente, tem-se notado que este tipo de consulta oracular assemelha-se a uma iniciação: os tabus alimentares, o período de enclausuramento⁹⁸ preparam a entrada em um mundo estranho ao mundo dos humanos; a gargalhada final, ao contrário, marca a ruptura com o período de tensão e o retorno à vida cotidiana depois da viagem ao além. Trata-se, com efeito, de uma viagem ao mundo sobrenatural e invisível: ao beber a água de *Léthe*, que é a água de morte, e que abre as portas do Hades, o consultante torna-se semelhante a um morto, põe a máscara de um defunto e desliza ao seio da Terra-Mãe. Por meio da água, entra na “planície do Esquecimento”⁹⁹. Mas ele teve o cuidado, antes de partir, de beber a água da segunda fonte, de tomar o viático que lhe permitirá entrar em contato com as potências do além, de retornar enriquecido por um conhecimento que não se limita mais ao momento presente, mas se estende ao passado e ao futuro¹⁰⁰. A descida ao Hades pelo consultante de Trofônios corresponde ritualmente à experiência religiosa através da qual o adivinho ou

o poeta inspirado penetra no mundo invisível: em ambos os casos, Memória e Esquecimento são os valores essenciais. Ao sair da consulta incubatória, o iniciado se vê dotado de uma memória, de um dom de vidência que não se diferencia, de modo algum, do dom dos poetas e dos adivinhos. Em virtude da Água de Memória, o consultante de Trofônios se beneficia de um estatuto equivalente ao de um adivinho: como Tirésias, como Anfiarau, ele se torna um “vivo” dentre os mortos.

É neste contexto que a *Alétheia* judicial e adivinhatória ganha toda sua significação. *Alétheia* é, de fato, um tipo de doblete de *Mnemosýne*. A equivalência entre as duas potências pode se estabelecer sob três pontos. Equivalência de significado: *Alétheia* possui o mesmo valor que *Mnemosýne*; equivalência de posição: no pensamento religioso, *Alétheia* é, como *Mnemosýne*, associada a experiências de mântica incubatória; equivalência de relação: ambas são complementares a *Léthe*. A equivalência de significação é a mais manifesta: como *Mnemosýne*, *Alétheia* é um dom de vidência; é uma onisciência, como a Memória, que engloba passado, presente e futuro¹⁰¹: as visões noturnas dos Sonhos, chamadas *Aléthosyne*, abrangem o “passado, o presente, tudo aquilo que deve existir para muitos mortais, durante seu sono obscuro”¹⁰², e a *Alétheia* do Ancião do Mar é conhecimento de “todas as coisas divinas, do presente e do futuro”¹⁰³. Potência mântica, *Alétheia* substitui às vezes *Mnemosýne* em algumas experiências de mântica incubatória. Basta lembrar a aventura de Epimênides¹⁰⁴: é com *Alétheia*, acompanhada por *Dike*, com quem conversa este mago durante seus anos de retiro, na gruta de Zeus *Diktaios*, onde Minos consultava Zeus e para onde Pitágoras, por sua vez, seguiu. Além disso, quando Filostrato descreve a caverna onde Anfiarau profetiza e “diz a Verdade”, retrata diante do oráculo uma jovem vestida de branco: ela se chama *Alétheia*¹⁰⁵. Enfim, entre *Alétheia* e *Léthe* a complementaridade é a mesma que há entre *Mnemosýne* e *Léthe*: Luciano, por exemplo, conta que, na Ilha dos Sonhos, vira dois templos próximos de um oráculo incubatório, um de *Alétheia* e outro de *Apáte*. O primeiro consagrava-se a uma potência positiva, o segundo a uma potência negativa, a um filho da Noite, que apresenta grandes afinidades com *Léthe*¹⁰⁶. Mas, fato mais significativo, a passagem de Hesíodo relativa ao Ancião do Mar está inteiramente construída sobre a complementaridade de *Alétheia* e de *Léthe* — complementaridade que atua em um nível duplo, etimológico e consciente, por um lado, mítico e inconsciente, por outro: se o Ancião do Mar é “verídico” (*ἀληθής*), é porque ele não esquece (*οὐδὲ λήθεται*) os *thémistes*¹⁰⁷, relação confirmada por Hesíquio, quando assinala que as coisas *ἀληθέα* “são as que não caem no Esquecimento”¹⁰⁸. Por outro lado, Nereu *alethés* é simétrico a *Léthe*¹⁰⁹, filho da Noite: entre o Ancião *alethés* e Esquecimento, existe a mesma complementaridade que entre seu epíteto *ἀψευδής* e as “palavras enganosas” (*Λόγοι Ψευδεῖς*), associadas a *Léthe*, e que entre sua qualidade de Velho “benevolente” (*ἡπιος*) e a imagem da Velhice Maldita (*Γῆρας οὐλόμενον*).

Por trás do Ancião do Mar, vigário mítico do rei de justiça, dotado de um saber mântico e senhor de *Alétheia*, por trás de Minos, que, como Nereu, acumula a função real, a justiça, o saber mântico e o privilégio de *Alétheia*, um

tipo de homem se revela: o personagem real, dotado de um dom de vidência. Quando o rei preside a ordália, quando pronuncia as sentenças de Justiça, goza, assim como o poeta e o adivinho, de um privilégio de memória, graças ao qual ele se comunica com o mundo invisível. Neste plano de pensamento, em que o político interfere no religioso e a adivinhação mistura-se com a justiça, a *Alétheia* define-se, como no plano poético, por sua complementaridade fundamental em relação a *Léthe*. Seu conteúdo deixa de ser o da palavra cantada, pronunciada em virtude de um dom de vidência: são procedimentos adivinhatórios e modos de justiça. Sua eficácia consiste, entretanto, numa forma de conhecimento análoga à dos poetas inspirados.

Não mais que a "verdade" do poeta, a *Alétheia* do Ancião do Mar não é uma "verdade" de tipo histórico. O rei de justiça não visa, de modo algum, restituir o passado enquanto passado. As "provas" da Justiça são de caráter ordálico, o que quer dizer que não há sinal de uma noção positiva da prova¹¹⁰: submeter-se ao julgamento significa penetrar no domínio das forças religiosas mais temíveis. A "verdade" se institui pela aplicação correta, ritualmente realizada, do procedimento. Quando preside o julgamento ordálico em nome dos deuses, o rei "diz a verdade" ou, melhor ainda, veicula a "verdade". Como o poeta, como o adivinho, o rei é "Mestre da verdade". Em todos estes domínios de pensamento, a "verdade" está sempre ligada a determinadas funções sociais; ela é inseparável de determinados tipos de homem, de suas qualidades próprias e de um plano do real definido pela função que desempenhavam na sociedade grega arcaica.

No pensamento arcaico, três domínios fazem-se distinguir: poesia, mântica e justiça, que correspondem a três funções sociais, nas quais a palavra desempenhou um papel importante antes que se tornasse uma realidade autónoma, antes de ser elaborada pela filosofia e pela sofística, uma problemática da linguagem. Sem dúvida, na Idade Antiga, as interferências entre esses três domínios foram múltiplas, já que os poetas e adivinhos¹¹¹ têm em comum um mesmo dom de vidência, e que os adivinhos e reis de justiça dispõem de um mesmo poder e recorrem às mesmas técnicas. Apesar de tudo, os três, o poeta, o adivinho e o rei de justiça revelam-se como mestres da palavra, de uma palavra que se define através de uma mesma concepção da *Alétheia*. Sem perder de vista as formas das atividades e as instituições em que se inscreve esta palavra, resta agora precisar seus caracteres fundamentais: qual é, no pensamento religioso, o estatuto da palavra¹¹²? Como se esboça a configuração de *Alétheia*?

IV A Ambigüidade da Palavra

A "Verdade" não é, portanto, inteligível fora de um sistema de representações religiosas: não há *Alétheia* sem relação complementar a *Léthe*; não há *Alétheia* sem as Musas, a Memória, a Justiça. Em um sistema de pensamento em que a "Verdade" não é um conceito, não é possível dissociá-la do louvor, do relato litúrgico, da função de soberania, da qual sempre constitua um aspecto, uma dimensão. Se a "Verdade" nas obras de Justiça pode se traduzir essencialmente por atos e gestos rituais, ela quase sempre qualifica, nos diversos campos onde é atestada, um tipo determinado de palavra, pronunciado sob determinadas condições, por um personagem encarregado de funções precisas. Procuraremos definir este tipo de palavra. Uma primeira observação se faz necessária: se pudemos falar de uma palavra poética, foi por pura comodidade, para separar, neste nível de pensamento religioso, aquilo que ela parecia oferecer de mais duradouro. De fato, o que se impõe neste passado grego é a Musa, ou melhor, as Musas, potências religiosas solidárias a outras potências, tais como as *Khárites*, *Mômos*, *Hýpnos*, etc. No nível de pensamento mítico em que encontramos as mais antigas manifestações da "Verdade", é preciso considerar que a palavra não constitui um plano do real distinto dos outros, delimitado por um traço, definido por qualidades específicas. Considera-se menos a palavra em si mesma, do que no conjunto de uma conduta da qual convergem os valores simbólicos¹. Quando Aquiles, por exemplo, presta um grande juramento, sua palavra é inseparável de um gesto e de um comportamento, solidária à virtude do cetro que a confunde com a afirmação oracular². A todo momento, a linguagem verbal se entrelaça com a linguagem gesticular: quando Althaia amaldiçoa seu filho, sua maldição é palavra e postura: toda encolhida, ela "bate com força no chão para suscitar a Erínia vingadora". É a atitude do corpo que confere sua potência à palavra, uma palavra que, aliás, se identifica com a obscura figura de Erínia³. Na súplica, a palavra se faz silêncio; é o corpo que fala sozinho através de uma espécie de prostração cujas significações são múltiplas: estado de luto, atitude do morto nos Infernos, do condenado, do candidato à purificação ou à iniciação⁴. Quando brota, a voz tira sua força do comportamento gesticular. Todos estes comportamentos sociais são símbolos eficazes que agem diretamente em virtude de sua potência própria⁵: o gesto da mãe, o cetro, a oliveira guarnecida com lâ são o espaço central de uma potência religiosa. A palavra é da mesma ordem: como a mão que dá, que recebe, que toma, como o bastão que afirma o poder, como os gestos de imprecação, ela é uma força religiosa que age em virtude de sua própria eficácia. A palavra que o adivinho, o poeta e o rei de

justiça pronunciam, não consiste em algo fundamentalmente diferente da proclamação do vingador ou das imprecações de um moribundo dirigidas a seus assassinos⁶. É o mesmo tipo de palavra mágico-religiosa.

Quais são os principais aspectos deste tipo de palavra? O primeiro e o mais importante é a eficácia. A língua grega expressa-o através do verbo *κραίνειν*, cujo uso é co-extensivo a todas as modalidades deste tipo de palavra⁷. Um adjetivo como *θεόκραντος*⁸ define sua aplicação no mundo dos deuses: são eles que “realizam”, que “levam a cabo”⁹ tanto seus desejos¹⁰ quanto um voto dos mortais. Os deuses têm o privilégio de “decidir e levar a cabo” (*νοῦσαι τε κρῖναι τε*)¹¹: Apolo “realiza através de sua palavra”¹² e Zeus “realiza”¹³ tudo. É o domínio do irrevogável; é também o do imediato, pois “quando os deuses têm um desejo, seu cumprimento é rápido e as vias de sua realização são curtas”¹⁴. A palavra, uma vez articulada, torna-se uma potência, uma força, uma ação. Se o mundo divino é, por excelência, aquele onde jamais uma decisão é tomada em vão¹⁵, onde nenhuma palavra é gratuita, no mundo poético ela não goza de uma menor eficácia: quando Hermes se faz de poeta inspirado, que com arte e saber tira sons harmoniosos da lira, longe de pronunciar palavras “vãs, inúteis”, “realiza”¹⁶ os deuses imortais e a Terra tenebrosa. Através da potência de seu verbo poético, institui as potências do mundo invisível, desenvolve a longa teoria dos deuses, segundo seu posicionamento, de acordo com sua respectiva “honra”. O louvor poético suscita uma realidade da mesma ordem¹⁷; mesmo neste caso, a palavra é uma coisa viva, uma realidade natural que brota, que cresce; com ela, é o homem louvado que se engrandece, pois seu próprio louvor é o homem. Nada exprime melhor esta concepção que um mito do *Mahābhārata*¹⁸: “Quando Indra, rei dos deuses, matou o demônio Vrtra, pela salvação dos três mundos, permaneceu, a princípio, como que aniquilado, abatido pelo choque que recebera por sua façanha; desapareceu e viveu por muito tempo reduzido às dimensões de um átomo, na cavidade de um talo de lótus, numa ilha do Oceano que ficava no fim do mundo.” Os deuses puseram Agni à sua procura, que, depois de uma longa busca pela terra e pelos ares, descobre, enfim, sobre as águas, a lótus “onde se abriga o rei minúsculo. Informado por seu explorador, Brhaspati segue para junto da lótus e recita palavras encantadas ao deus. . . louvando seus feitos passados: Levanta-te, Indra! Vê os Sábios adivinhos que estão reunidos ao teu redor. Grande Indra, senhor. . . é por tua causa, Indra, que todos os seres subsistem! Tu, que fizeste a grandeza dos deuses! Protege os deuses e os mundos, Grande Indra, reencontra tua força! Assim, coberto de elogios, Indra pôs-se a crescer pouco a pouco”. Para o pensamento grego, é o próprio hino, o que brota e se faz grande. É a Musa que dá “livre curso”¹⁹ à palavra poética; a Musa é uma divindade “que faz crescer a glória amável”²⁰. A palavra, o louvor, a glória são como um broto que cresce e se eleva em direção à luz: “Como o orvalho fresco que faz crescer o arbus-

*O verbo “realizar”, em português, designa o ato de tornar real, pôr em prática, constituir, criar, efetuar-se, dentre outros sentidos igualmente correntes; cabe lembrar aqui, em particular, que esse verbo pode significar, como na língua francesa, “perceber como realidade”. (N. da T.)

to, a virtude louvada pelos homens de talento e equidade cresce e se eleva no úmido éter”²¹. Quando Píndaro e Baquilides falam de uma glória que cresce e cria raízes²², não se trata de uma mera imagem literária. A palavra é verdadeiramente concebida como uma realidade natural, uma parte da *physis*. O *lógos* de um homem pode tanto crescer, quanto decrescer, enfraquecer; as Erínias se gabam, assim como *Mômos*, de diminuir as glórias: “as glórias humanas, mesmo as mais sagradas, começam a se confundir sob a luz, diminuem, se perdem sob a terra, sob o ataque de nossos negros véus e o efeito de nossas danças maléficas”²³. Neste papel maléfico, as negras Erínias representam o oposto das brancas Chárites²⁴, as potências de fecundidade que dão ao *lógos* do poeta seu luminoso esplendor. Associada às Erínias e às Chárites²⁵, a palavra está sempre submetida às leis da *physis*, à fecundidade e à esterilidade dos seres vivos²⁶.

A palavra do adivinho e das potências oraculares, tanto quanto o verbo poético, delimita um plano de realidade: quando Apolo profetiza, ele “realiza” (*κραίνει*)²⁷. A palavra oracular não é o reflexo de um acontecimento pré-formado, é um dos elementos de sua realização²⁸. Fala-se das “realizações do Píton” (*πυθόκραντα*)²⁹, e às visões de sonho cujas palavras “não se realizam” (*ἀκράαντα*) se opõem os sonhos que “realizam a realidade” (*ἔτωμα κραίνουσιν*)³⁰.

As três Virgens aladas, as três mulheres-abelhas que ensinaram a adivinhação a Apolo, se apresentam como feitoras de realidade: “lançam-se em seu vôo para irem a todos os lugares, fartarem-se de cera, fazendo realizar-se todas as coisas (*καί τε κραινουσιν ἕκαστα*)”³¹. A instauração do “real” não parece, por outro lado, diferente da formulação da “verdade”, consentida pelas três irmãs, “após nutrirem-se com o mel dourado”³².

Mestre da “verdade”, o rei de justiça é provido do mesmo privilégio de eficácia: suas sentenças de justiça, suas *thémistes* são, de fato, espécies de oráculos³³. Ao rei de Argos, cuja potência é glorificada de um modo anacrônico — “teu lar é o centro da cidade!”³⁴ —, o coro das *Suplicantes* declara sem rodeios: “Somente tu realizas tudo” (*πάν ἐπικραίνεις*)³⁵. Sua potência se exprime em sua vara de chefe, que é também uma vara de mago, a mesma, sem dúvida, dada a Hermes por Apolo: “É ela que dá força executória a todos os decretos que declaro saber pela boca de Zeus, para que se tornem palavras e atos salutaras.”³⁶ É através deste bastão, “prodigioso de opulência”, que se exprimem a potência real, suas virtudes de fecundidade e a eficácia de suas sentenças de justiça. Até a metade da época clássica, o julgamento conservará determinados traços desta eficácia: a *Dike* será qualificada de *τέλος ἔχουσα*³⁷.

A este tipo de palavra “realizadora”, opõem-se “as palavras sem realização”, desprovidas de eficácia, as *ἔπε' ἀκράαντα*. Mas, neste campo do pensamento, as palavras “sem realização” não pertencem ao domínio do profano: constituem, no espaço da província do mágico-religioso, um território encravado, limite do “vão” e do “inútil”³⁸. Ao poeta de direito divino, àquele que diz a “verdade”, Píndaro opõe com desprezo “aqueles que só conhecem por terem aprendido”: semelhantes aos corvos que, em sua tagarelice inesgotável, “grasnam em vão”³⁹. Existem sonhos “sem realização”⁴⁰, pro-

cedimentos adivinhatórios ineficazes⁴¹, maldições “que caem sobre a terra e não são cumpridas”⁴². Um adivinho como Haliterses “fala no vazio”⁴³. Mas trata-se aí, pelo que parece, de meros acidentes.

A palavra mágico-religiosa é, em primeiro lugar, eficaz, mas sua qualidade de potência religiosa introduz outros aspectos: primeiro, este tipo de palavra não se distingue de uma ação ou, se assim o quisermos, não há, neste nível, distância entre a palavra e o ato; além disso, a palavra mágico-religiosa não está submetida à temporalidade; enfim, ela constitui o privilégio de uma função sócio-religiosa.

A palavra carregada de eficácia não está separada de sua realização; ela é, de imediato, uma realidade, uma realização, uma ação⁴⁴. Este aspecto é facilmente notado na substituição de *πράττειν* e de *πράξις* pelo verbo da eficácia, *κραίνειν*: Zeus *ἐκπράττει*⁴⁵; fala-se da *praxis* dos oráculos⁴⁶; e as Erínias, executoras das elevadas obras de justiça, são as *Πραξιθέαι*⁴⁷, as deusas da justiça “em andamento”. O uso de *πράττειν*, de fato, está reservado a uma ação natural cujo efeito não é um objeto exterior e estranho ao ato que o produziu, mas esta mesma ação em sua realização⁴⁸. Por outro lado, tudo parece passar-se fora da temporalidade; neste nível, não há vestígio de uma ação ou de uma palavra comprometida com o tempo. A palavra mágico-religiosa é pronunciada no presente; ela baha num presente absoluto, sem antes nem depois, um presente que, como a memória, engloba “o que foi, o que é, o que será”. Se este tipo de palavra escapa à temporalidade, é essencialmente porque ela forma um todo com as forças que estão para além das forças humanas, forças que se apóiam unicamente sobre si mesmas e aspiram a um império absoluto⁴⁹. Em nenhum momento a palavra do poeta busca a concordância dos ouvintes, o assentimento do grupo social; assim também é a palavra do rei de justiça, que se desenvolve com a majestade da palavra oracular; ela não visa estabelecer no tempo um destes encadeamentos de palavras que obtêm sua força através da aprovação ou da contestação dos outros homens. Na medida em que a palavra mágico-religiosa transcende o tempo dos homens, ela transcende também os homens: não é a manifestação de uma vontade ou de um pensamento individual, nem a expressão de um agente, de um eu. A palavra mágico-religiosa ultrapassa o homem por todos os lados: ela é atributo, o privilégio de uma função social.

Todas as palavras do homem, que possuem o privilégio de “Verdade”, definem-se pela mesma eficácia. Mas a articulação de *Alétheia* e do verbo *κραίνειν* é atestada particularmente na representação das Erínias, veneráveis deusas de memória inalterável⁵⁰; não são jamais tomadas pelo esquecimento, pois são, de algum modo, anteriores ao tempo, possuem a idade do Ancião do Mar. Mas se as Erínias são aquelas que não esquecem (*μνήμονες*)⁵¹, são também as “verídicas”⁵² e as que “cumprem”⁵³. São chamadas às vezes *Πραξιδικαί*, “Trabalhadoras de Justiça”: identificam-se com a palavra de maldição, que Édipo pronuncia em sua cegueira, que destrói as casas. Sua “verdade” é a maldição eficaz que desencadeia a esterilidade e aniquila toda forma de vida⁵⁴.

A “verdade” institui-se, então, no desdobramento da palavra mágico-religiosa, apoiada na Memória e articulada ao Esquecimento. Mas a configu-

ração de *Alétheia*, traçada pela oposição fundamental entre Memória e Esquecimento, compromete outras potências que contribuem para defini-la: *Dike*, *Pstis*, *Peithó*. Da mesma forma que *Alétheia*, a Justiça é uma modalidade da palavra mágico-religiosa, pois a *Dike* “realiza”⁵⁵. Quando o Rei pronuncia uma “sentença de justiça”, sua palavra tem valor decisório. No campo da justiça, a *Alétheia* é naturalmente inseparável da *Dike*⁵⁶, mas, no mundo poético, *Dike* não é menos indispensável: um elogio se faz “com justiça”⁵⁷ como aquele que entrega a língua de Adrasto ao adivinho Anfiarau⁵⁸. “Louvar o valente”⁵⁹ é o que diz respeito à justiça mais estrita; o Ancião do Mar dizia: “Louvai de todo coração as façanhas, até mesmo as de vosso inimigo, para que sejais justos.”⁶⁰ De um certo modo, o elogio é uma forma de justiça⁶¹. Quando o poeta canta um louvor, está seguindo a via da justiça⁶²; os poetas são “homens de talento e equidade”⁶³; sua *Alétheia* é reforçada por *Dike*⁶⁴. De fato, no sistema de pensamento religioso em que triunfa a palavra eficaz, não há nenhuma distância entre a “verdade” e a justiça⁶⁵: este tipo de palavra está sempre em conformidade com a ordem cósmica, pois cria-a, constituindo o instrumento de que ela necessita.

Dike sublinha e reforça o aspecto “realização” da palavra mágico-religiosa, mas *Pstis* revela uma nova dimensão: as relações deste tipo de palavra com o outro, dimensão que definirá, igualmente, o valor complementar *Peithó*. A *Pstis* é tradicionalmente a confiança que vai do homem a um deus ou à palavra de um deus; é a confiança nas Musas, fé no oráculo⁶⁶, mas a noção de *Pstis* está também freqüentemente ligada ao juramento⁶⁷ e destacou-se, a propósito, que ela era, no mundo grego, rigorosamente paralela à *Fides* dos romanos, correspondendo, assim, à noção indo-européia de *credo*⁶⁸. Quando Teseu e Pirítoos se fazem mutuamente um grande juramento de amizade, gravam esse mútuo compromisso nas paredes da cratera que guardou o sangue das vítimas, selando-a no solo⁶⁹: mas sua *psstis* não é somente o compromisso mútuo, a confiança recíproca que funda o vínculo contratual⁷⁰, é também a fé na eficácia de uma palavra mágico-religiosa. “Poderosa deusa”⁷¹, *Pstis* traduz no mundo divino uma conduta psicológica do homem. Parece marcar um tipo de adesão íntima do indivíduo, parece ser o ato de fé que autentica a potência da palavra sobre o outro, mas, nas realidade, *Pstis* se revela melhor como o acordo necessário e constrangedor, assentimento requerido pela potência de *Alétheia*, como requer toda palavra eficaz. Tende, portanto, a aproximar-se de *Peithó* que é, sem hesitação, a potência da palavra tal como se exerce sobre o outro, sua magia, sua sedução, tal como o outro a experimenta.

Peithó, pela mesma razão que *Pstis*, é um aspecto necessário da *Alétheia*, e o exemplo de Cassandra mostra sua importância para o funcionamento da palavra mágico-religiosa. Cassandra é “profetiza verídica” (*ἀληθόμαντις*)⁷²; não é um desses adivinhos que “procuram enganar”⁷³, mas, por ter traído um juramento, por ter ridicularizado a *Pstis*⁷⁴, foi privada por Apolo do poder de persuadir⁷⁵: sua palavra não exerce nenhum poder sobre o outro. O defeito é tão grave que, ainda que sua palavra seja eficaz, Cassandra parece poder pronunciar somente palavras “vãs” (*ἄκραντα*) ou mesmo “não fiáveis”⁷⁶: privada de *Peithó*, ela está ao mesmo tempo privado de *Pstis*. Incapaz de persuadir, a *Alétheia* de Cassandra es-

tá, por assim dizer, condenada à “não-realidade”; sua *Alétheia* de profetiza se encontra ameaçada em seus fundamentos. O que é, então, a “persuasão”? No pensamento mítico, *Peithó* é uma divindade todo-poderosa, tanto em relação aos deuses quanto aos homens; somente a Morte pode lhe oferecer resistência⁷⁷. *Peithó* dispõe dos “Sortilégios de palavras de mel”⁷⁸; tem o poder de fascinar; dá às palavras sua doçura mágica, residindo sobre os lábios do orador⁷⁹. *Peithó* corresponde, no panteão grego, ao poder que a palavra exerce sobre o outro; traduz, no plano mítico, o charme da voz, a sedução, a magia das palavras. Os verbos *θέλγειν*, *τέρπειν*, as palavras *θελεκτήριον*, *φίλτρον*, *φάρμακον*, definem-na no plano do vocabulário⁸⁰. Sob a máscara de *Thelxinoé*, ela é uma das Musas, e sob a de *Telxiepeia*, uma das Sereias⁸¹. Mas, como estas últimas⁸², ela é fundamentalmente ambivalente: benéfica e maléfica. Ao lado da boa *Peithó* que acompanha os Reis sábios⁸³, existe uma outra, que “faz violência”⁸⁴; esta é a “odiosa filha do Desregramento”⁸⁵, de *Áte*, que “carinhosa e doce”. “confunde com suas indicações”⁸⁶. A malvada *Peithó* é inseparável das “palavras carinhosas” (*αἰμύλιοι λόγοι*)⁸⁷, que são os instrumentos do engano, as armadilhas de *Apáte*⁸⁸. Através de um de seus aspectos, *Peithó*, tão estreitamente articulada à *Alétheia*, relaciona-se com potências negativas que são da mesma espécie de *Léthe*⁸⁹.

A ambigüidade de *Peithó* é particularmente bem compreendida, no plano mítico, através da relação que esta potência estabelece com outras forças religiosas submetidas à mesma ambigüidade. No pensamento mítico, *Peithó*, “que nunca se viu rejeitada”⁹⁰, é associada, junto a *Póthos* e *Hímeros*, à deusa de “sutis pensamentos” (*αιολόμητις*), Afrodite⁹¹. Esta pode enganar à vontade os homens mortais e os deuses imortais; por esta razão, tem o papel principal no célebre “Engano de Hera”⁹². Quando Hera quer fazer nascer em Zeus o desejo amoroso e lançá-lo no sono doce, não conta apenas com a potência de sua própria *Cháris*, que se manifesta no corpo lavado de ambrosia, no resplendor do óleo odorante e reluzente, nos cabelos penteados, “as belas e divinas tranças”, no vestido de Atena, as jóias, o véu, os pés luzentes. Para tornar invisível este corpo pleno de todas as potências de vitalidade, Hera supplica a Afrodite que lhe conceda “ternura” e “desejo”⁹³ com que será capaz de domar tanto os mortais quanto os imortais; pede-lhe o “charme” todo-poderoso que lhe permitirá, diz ela – encobrendo o objetivo de sua manobra –, “lisonjear através das palavras”⁹⁴, convencer os corações de Tétis e Oceano, “que há muito se vêem privados, por obstinadas batalhas, da cama e do amor”.

Para esta obra de persuasão, a Afrodite “que ama os sorrisos”⁹⁵ tira de seu seio a fita bordada com os mais variados desenhos, na qual residem todos os charmes: “Aí estão a ternura (*φιλότης*), o desejo (*ἔμερος*), as conversações amorosas (*δαριστύς*) com propósitos de sedução (*πάρφασις*), que confundem o coração dos mais sábios”⁹⁶. Toda a cena se passa sob o signo da boa *Peithó*, que acompanha a Afrodite “toda sorridente, em artimanhas e tagarelices de menina”⁹⁷, e sob este signo, conjugado com a “carinhosa” *Apáte*, está o engano do “prazer suave, da ternura e da doçura”⁹⁸. Mas a trama positiva que associa Afrodite, a mulher sorridente, a palavra de sedução, *Peithó*

e *Apáte* sob seu aspecto benéfico, equivale a uma trama negativa na qual cada um destes termos possui seu correspondente negativo no próprio pensamento mítico. À *Apáte* de Afrodite se opõe um outro *Engano*, a Filha da Noite, uma potência negativa que é a irmã de *Léthe* e das “palavras de engano” (*λόγοι ψευδεῖς*)⁹⁹. Mas as “palavras de engano”¹⁰⁰, que são o inverso das palavras amorosas”, encontram-se sob o patronato de Hermes, o noturno, o mestre da *Peithó* de “astúcia” (*δολία*)¹⁰¹, aspecto negativo de Afrodite *Peithó*¹⁰²; e são estas mesmas “palavras de engano”¹⁰³ que Hermes remete a Pandora, a mulher fatal, maléfica, a sombra da mulher “de suave prazer”¹⁰⁴.

+	Afrodite	Luz	Conversas amorosas	Mulher benéfica	<i>Peithó</i> suave	<i>Apáte</i> -sedução
-	Hermes	Noite	Palavras de engano	Mulher maléfica	<i>Peithó</i> violenta	<i>Apáte</i> -duplicidade

Na qualidade de *Peithó* ou *Apáte*, a palavra é, no pensamento mítico, uma potência dupla, positiva e negativa que, nesse campo, é perfeitamente análoga a outras potências ambíguas. Existe, num certo sentido, uma equivalência entre elas: a palavra ambivalente é uma mulher, é o deus Proteu, um tecido matizado. Em um pensamento poético que se mantém sensível em relação a estas associações míticas, sua memória nos é atestada: Píndaro “compara” seu poema a uma mitra lídia, “toda bordada de harmonias”¹⁰⁵. O poema é, de fato, dirá mais tarde Dionísio de Halicarnasso¹⁰⁶, um tecido precioso que nasce sob as mãos do poeta ao reunir várias línguas em uma só, a nobre e a simples, a extraordinária e a natural, a concisa e a desenvolvida, a doce e a mordaz. Mas o tecido matizado onde se entrelaçam harmoniosamente os contrários é, enquanto tal, semelhante a Proteu, este deus múltiplo e variável, que é água, fogo, árvore e leão, que reúne todas as formas em uma só¹⁰⁷. Da mesma maneira, a sedução de uma palavra poética que se exprime pelos “prazeres do canto, as medidas e os ritmos”, é análoga à sedução que exerce uma mulher pelo “charme de seu olhar” (*χάρις ὄψεως*), pela “doçura persuasiva de sua voz” (*φωνῆς πιθανότης*), pela “atração de sua beleza corporal” (*μορφῆς ἐπαγωγὸν εἶδος*)¹⁰⁸. A correlação entre os diversos planos do pensamento mítico se traduz, inclusive, em fatos de vocabulário: na “fita bordada” de Afrodite, ao lado das “conversas amorosas” (*δαριστύς*) encontra-se *Párphasis*, “propósitos sedutores”¹⁰⁹, que também é uma potência que confere à palavra do rei justo sua força de sedução, seu poder de conceder “uma revanche sem combate”, “arrebatando” (*παραϊφάμενοι*) os corações por meio de palavras apaziguadoras¹¹⁰. É a mesma *Párphasis* que aparece na VIIIª *Neméia* de Píndaro: é a “companheira dos discursos insidiosos” (*αἰμύλιοι μῦθοι*), “a operária de astúcias”, “a peste malfetora”¹¹¹. Benéfica para o rei de Justiça, para Píndaro constitui uma potência maléfica: ele acusa-a de ter “praticado violência ao resplendor

do mérito”, de ter procurado “estender a fama corrompida de homens sem valor”. A *Párrhaphis* é, nestas circunstâncias, o charme de Homero (*ἀδουεπής*)¹¹², e Píndaro denuncia-a como um engano, uma potência de ilusão: “A arte engana-nos, seduzindo-nos através das fábulas”. Para definir esta potência que é tanto *Peithō* como *Cháris*, Píndaro fala de um “desdobramento”¹¹³ da *Alétheia*: “Às vezes, os dizeres dos mortais vão além da *ἀληθές*”. Este desdobramento é decepção, *Apáte*. É o momento em que, sob a influência dos “enganos matizados”, “o incrível torna-se crível”¹¹⁴, os “contrários” tendem a se confundir, articulando-se numa síntese. Então, a *Alétheia* torna-se um matiz de valores que alteram seu esplendor, sua luz: a *Apáte*¹¹⁵ tende a recobri-la, a *Léthe* a obscurecê-la.

$\left(\begin{array}{c} + \\ - \end{array} \right) Peithō$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Mulher} \\ \text{Poema} = \text{Párrhaphis} \\ \text{Proteu} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Afrodite} \\ \text{Poeta} \\ \text{Rei} \end{array} \right. =$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Alétheia e Léthe} \\ \text{Alétheia e Apáte} \\ \text{Alétheia e Pseudés} \end{array} \right.$

Podemos, inclusive, ser mais afirmativos: de fato, não há *Alétheia* sem uma parte de *Léthe*. Quando as Musas dizem a “Verdade”, anunciam, ao mesmo tempo, “o esquecimento das desgraças, a trégua às preocupações” (*λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μεμηράων*)¹¹⁶. Sob o efeito de seu charme, do prazer que elas provocam, o mortal foge do tempo cotidiano, o tempo das misérias e das balbúrdias. O esquecimento invade-o: “um homem leva o luto em seu coração novíço frente às preocupações, e sua alma se consome no desgosto? Pois que um cantor, servente das Musas, celebre os grandes feitos dos homens de então ou dos deuses bem-aventurados, habitantes do Olimpo: logo esquecerá seus desgostos, de seus pesares não mais se lembrará”¹¹⁷. Aquilo que para o poeta é memória, para outro é esquecimento. A palavra do poeta é como o canto das Sereias¹¹⁸, irmãs das Fídiás: “Em sua presença, o homem esquece tudo que a vida humana traz de sofrimento e terrores”¹¹⁹; atua da mesma maneira que a droga que Helena joga em uma cratera: “acalma as dores, a cólera, desfaz todos os males”¹²⁰. Qual é a natureza deste Esquecimento? Não é mais a potência negativa, a filha da Noite, que se opõe à *Alétheia* luminosa. *Léthe* não é aqui a espessa obscuridade; é a sombra, a sombra que encerra a luz, a sombra de *Alétheia*. É preciso distinguir duas espécies de esquecimento que são, entre si, como os gêmeos *Thánatos* e *Hýpnos*: se o primeiro é *negro* e se ele tem “um coração de ferro, uma alma de bronze, implacável, em seu peito”, o segundo, Sono, é *branco*, “tranquilo e doce para os homens”¹²¹. Ao Esquecimento-Morte opõe-se o Esquecimento-Sono, ao Esquecimento negativo corresponde o Esquecimento positivo. A palavra cantada apaziguadora das “inelutáveis preocupações” (*μοῦσα ἀμηχανέων μελεδῶνων*) contém, diz Apolo, três prazeres: “Alegria, Amor e sono suave”¹²². O bom esquecimento é o sono que se apoia da águia de Zeus, a “nuvem sombria”, o “suave fechar das pálpebras”¹²³; é o sono amolecedor que faz Ares esquecer-se do ferro áspero das

lanças¹²⁴, o sono que vertem os cantos e o vinho¹²⁵. *Léthe* não é mais a filha da Noite, mas a mãe das Chárites¹²⁶, das “visões brilhantes”¹²⁷, da alegria dos banquetes e dos “eflúvios cintilantes” (*γάνωξ*) que surgem nos pomposos festins¹²⁸. *Léthe* acompanha *Éros* e o suave prazer das mulheres¹²⁹.

		Noite
-	<i>Thánatos</i> (negro)	<i>Léthe</i> (<i>Mômos-Áte</i>)
+	<i>Hýpnos</i> (branco)	<i>Léthe</i> (<i>Éros-Afrodite</i>)
		<i>Khárites</i>

Não há, portanto, de um lado *Alétheia* (+) e do outro *Léthe* (-), mas, entre estes dois pólos, desenvolve-se um zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe*, e assim reciprocamente. A “negatividade” não está, pois, isolada, colocada à parte do Ser; ela é um desdobramento da “Verdade”; sua sombra inseparável¹³⁰. As duas potências antitéticas não são, portanto, contraditórias, tendem uma à outra; o positivo tende ao negativo, que, de certo modo, “o nega”, mas sem o qual não se sustenta.

Trata-se, então, de nuançar as afirmações precedentes e de mostrar que nem o rei de justiça, nem o poeta são, pura e simplesmente, “mestres da verdade”, mas que sua *Alétheia* está sempre recortada por *Léthe* e desdobrada por *Apáte*. O Ancião do Mar parecia ser a própria “Verdade”; ora, Nereu, assim como Proteu e outras divindades marinhas, é também um deus-enigma: quando Herácles quer interrogá-lo, ele se oculta, se transforma em água, em fogo, toma mil formas, é ondulante, inapreensível¹³¹. Não é um caso insólito. Piteus é este rei de justiça que a imaginação mítica representa no exercício de sua função judicial, e que é tido como possuidor de um grande saber mântico, mas está também estreitamente associado às Musas em cujo templo, diz-se, ensinou “a arte das palavras” (*λόγων τέχνην*)¹³²; é o inventor da “retórica”, esta arte de persuasão, esta arte de dizer “palavras enganadoras semelhantes à realidade”. O tipo de rei-juiz, associado às Musas e *expert* em persuadir, é, inclusive, uma das figuras dominantes do prólogo da *Teogonia* hesiódica. Quando Hesíodo celebra a soberania humana, estreitamente articulada à potência soberana de Zeus, ele esboça a figura do rei ideal que faz a justiça através de sentenças corretas; este rei recebe das Musas um dom de palavra: “de seus lábios saem apenas palavras doces”, “sua língua é um suave róseo”. Se sabe dizer a *Alétheia*, assim como convém a um rei de justiça, sabe também encantar, seduzir, como o poeta, e, como este, “oferecer uma revanche sem combate”, “arrebatao os corações com palavras apaziguadoras”¹³³. Mestre da “verdade”, também conhece a arte de enganar. A mesma ambigüidade colore os sonhos que pareciam estabelecer contato com a *Alétheia* única: no oráculo de Anfiarau, “Verdade” aparece acompanhada de *Óneiros*, mas o Sonho está vestido com um traje branco jogado sobre um outro negro¹³⁴. Como diz Plutarco, alguns sonhos encerram tanto o “enganoso

e o confuso" (τὸ ἀπατηλὸν καὶ ποικίλον) quanto o "simples e o verdadeiro" (τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀληθές)¹³⁵. É por isso que na Ilha dos Sonhos, *Apáte* se ergue frente a *Alétheia*¹³⁶. Não há uma *Alétheia* mântica sem uma parte de *Apáte*, que os sonhos encerram "suaves e enganosos"¹³⁷. Desde a *Odisséia*, os sonhos "verídicos" e os sonhos "enganosos" estão estreitamente associados: estes últimos saem da porta de marfim, trazendo "palavras sem realização" (ἔπε' ἀκράαντα); os primeiros provêm da porta de chifre, "realizando a realidade" (ἔτυμα κραινουσι)¹³⁸. As mulheres-abelhas do *Hino homérico a Hermes* são potências oraculares que consentem em dizer a "verdade", quando alimentadas com o mel dourado; mas quando privadas dele, procuram desencaminhar, desviar do bom caminho¹³⁹; a *Apáte* oblitera a *Alétheia*. A nível ritual, esta ambigüidade deixa-se perceber particularmente bem pela consulta de Trofônios a Lebadia, onde *Mnemosyne* possui um papel que é representado, por outro lado, por *Alétheia*. De fato, antes de escorregar na boca do oráculo, o consultante trata de beber simultaneamente a água de duas fontes, a de *Léthe* e a de *Mnemosyne*. Ao beber da água de *Léthe*, torna-se algo semelhante a um morto, mas pela virtude da água de *Mnemosyne*, que é o antídoto da primeira, mantém o privilégio de lembrar-se daquilo que viu e ouviu e, por conseguinte, adquire a faculdade de ver e ouvir em um mundo onde o ordinário mortal não mais vê, não mais ouve. O iniciado de Trofônios possui, desde então, o mesmo estatuto duplo e ambíguo que estes homens excepcionais, os adivinhos Tirésias e Anfirau, que são "vivos" no mundo dos mortos, providos de uma "memória" no mundo do esquecimento¹⁴⁰.

O mundo divino é fundamentalmente ambíguo. A ambigüidade nuança os deuses mais positivos: Apolo é o Brilhante (Φοῖβος), mas Plutarco nota que, para alguns, ele é também o Obscuro (Σκότιος) e que se, para uns, as Musas e a Memória se põem a seu lado, para outros, aparecem Esquecimento (Λήθη) e Silêncio (Σιωπή)¹⁴¹. Os deuses conhecem a "Verdade", mas sabem também enganar¹⁴² pelas aparências e pelas palavras. Suas aparências são armadilhas para os homens, suas palavras são sempre enigmáticas, pois escondem tanto quanto revelam: o oráculo "mostra-se através de um véu, assim como uma jovem desposada"¹⁴³. A ambigüidade do mundo divino corresponde à dualidade do humano. Existem os homens que reconhecem a aparição dos deuses sob as aparências mais desconcertantes, que sabem entender o sentido oculto das palavras, e depois estão todos os outros que se deixam levar pelo disfarce, que caem na armadilha do enigma¹⁴⁴.

São as Musas¹⁴⁵ que fazem, no prólogo da *Teogonia*, a mais notável profissão de ambigüidade: "Sabemos dizer muitas coisas enganosas (ψεύδεα), semelhantes a realidades (ἐτύμοισιν ὁμοῖα), mas sabemos também, quando queremos, dizer coisas verídicas (ἀληθέα)."¹⁴⁶ As Musas sabem dizer a *Alétheia* e a *Apáte*, que se assemelha, chegando até a se confundir, à *Alétheia*. A fórmula é notável: em primeiro lugar, porque representa um estágio intermediário entre o plano mítico, o da dupla *Apáte*, e o plano racional, o das *alethés* e *pseudés*; em segundo lugar, porque traduz tanto a ambigüidade do engano, quanto o engano da ambigüidade. No fenômeno da *Apáte*, está a idéia fundamental de uma presença na ausência e, complementarmente,

mente, a de uma ausência na presença¹⁴⁷: a *psyché* de Pátroclo lhe é "semelhante" em todos os pontos, mas quando Aquiles quer tomá-la, só consegue agarrar o vazio. Pátroclo está bem ali; ao mesmo tempo que Aquiles o vê, ele não está ali; Aquiles sabe disso¹⁴⁸. É este caráter falaz do ambíguo que procura exprimir a fórmula: "as coisas enganosas semelhantes à realidade" (ψεύδεα... ἐτύμοισιν ὁμοῖα). Desde a *Odisséia* esta fórmula define a potência da "retórica", tanto a de Ulisses como a de Nestor¹⁴⁹, ambos mestres em *mētis*. É a esta mesma fórmula a que os *Dissoi Logoi* recorrem para especificar a tragédia e a pintura: o melhor nessas duas *technai* é aquele que sabe enganar (ἐξαπατᾶν) fazendo coisas que, para a maioria, são semelhantes à verdade (ὁμοῖα... τοῖς ἀληθινοῖς ποιέων)¹⁵⁰. Em todas essas expressões, a passagem de *Alétheia* a *Léthe* traduz-se em termos de "semelhança", noção quase racional, pois, se num determinado nível, o pensamento grego arcaico estabelece uma verdadeira equivalência ou, ao menos, um tipo de "participação" entre os dois termos da comparação¹⁵¹, ela tende cada vez mais a uma teoria fundamental, à teoria da *mimésis*¹⁵². Na expressão ψεύδεα... ἐτύμοισιν ὁμοῖα, o caráter ambíguo do falaz é nitidamente notado, uma vez que os ἔτυμα são as mesmas realidades que os ἀληθέα e que, ao mesmo tempo, os ψεύδεα se fundam através do jogo da semelhança nos ἀληθέα; mas, ainda, a ambigüidade que o pensamento mítico não analisa, porque ela lhe é consubstancial¹⁵³, é aqui o objeto de uma análise racional que procede em termos de imitação, de *mimésis*. Entre a potência religiosa *Apáte* e estas fórmulas, nas quais *Pseudés* é semelhante a *Alethés*, existe toda a distância que separa uma noção de "duplo", como a de εἰδωλον, de uma representação figurada, pura "imagem", tal como a concebe a época clássica¹⁵⁴. Assim se acha prefigurada, em um pensamento que se separa do fundo mítico onde se enraíza, a fórmula do *Cráulo*: o *lógos* é "coisa dupla" (διπλοῦς): *alethés* e *pseudés*¹⁵⁵.

Ambigüidade	Reis	Sonhos	Musas	Lógos
<i>Alétheia</i> e <i>Apáte</i>	Nereu <i>alethés</i> e Deus de <i>mētis</i>	<i>Alétheia</i> e Sonho { branco preto	<i>Alétheia</i> e <i>pseudéa</i> (-étumoisin homoia)	<i>Alethés</i> e <i>Pseudés</i>

Desta ambigüidade fundamental, tiram-se duas conclusões: por um lado, o "Mestre da verdade" é também um mestre do engano. Possuir a verdade, é também ser capaz de enganar; por outro lado, as potências antitéticas *Alétheia* e *Léthe* não são contraditórias: no pensamento mítico, os contrários são complementares¹⁵⁶. A nível de um problema particular, verificamos um traço geral para uma lógica do mito.

Alétheia está, portanto, no centro de uma configuração que organiza a oposição maior de Memória e Esquecimento. A este par fundamental corres-

pondem pares particulares, tais como Louvor e Censura, ou pares mais gerais, como Dia e Noite. Mas, no campo da palavra mágico-religiosa onde funciona a oposição de *Alétheia* e de *Léthe*, a *Alétheia* está articulada à *Dike* e a duas potências complementares, *Pistis* e *Peithô*. É através desta última que se insinua a ambigüidade que lança uma ponte entre o positivo e o negativo. A nível do pensamento mítico, a ambigüidade não apresenta problemas, visto que todo este pensamento obedece a uma lógica da contrariedade, da qual a ambigüidade constitui um mecanismo essencial. Mas se encontramos em Hesfodo, por exemplo, um tipo de tradução conceitual da ambigüidade, é porque a ambivalência começa a “constituir problema” em um pensamento que não é mais mítico e que não é ainda racional, um pensamento que é, de algum modo, intermediário entre a religião e a filosofia. Por definição, a palavra é um aspecto da realidade; é uma potência eficaz. Mas a potência da palavra não está apenas orientada para o real; é também, inevitavelmente, potência sobre o outro; não há *Alétheia* sem *Peithô*. Esta segunda forma da potência da palavra é perigosa, pois ela pode ser ilusão do real. Logo surge uma inquietação: a sedução da palavra é tal, que pode se fazer passar pela realidade; o *logos* pode impor ao espírito humano objetos que se assemelham à realidade, a ponto de se confundir com ela, e que não são, entretanto, mais do que uma vã imagem. Mas esta inquietação, que se manifesta através de alguns versos de Hesfodo ou Píndaro, só se torna um problema fundamental para um pensamento capaz de levantar a questão nova, inédita, das relações entre a palavra e a realidade.

Se procuramos formular a problemática imanente, de algum modo, a uma concepção da palavra em que a ambigüidade é um caráter fundamental, podemos dizer que a ambigüidade da palavra é o ponto de partida de uma reflexão sobre a linguagem como instrumento que o pensamento racional desenvolverá em duas direções diferentes: por um lado, o problema da potência da palavra sobre a realidade, questão essencial para toda a primeira reflexão filosófica; por outro lado, o problema da potência da palavra sobre o outro, perspectiva fundamental para o pensamento retórico e sofístico. *Alétheia* situa-se, portanto, no coração de toda a problemática da palavra na Grécia arcaica: as duas grandes potências vão se definir em relação a ela, seja rejeitando-a, seja fazendo dela um valor essencial.

Os problemas, na verdade, não se colocam espontaneamente através do simples jogo das idéias: a história das idéias não constitui nunca “seu próprio princípio de inteligência”¹⁵⁷. Para que tais questões surjam, para que a filosofia levante o problema das relações entre a palavra e a realidade, para que a Sofística e a Retórica construam uma teoria da linguagem como instrumento de persuasão, é preciso que esteja consumada a ruína de um sistema de pensamento onde a palavra é tomada dentro de uma rede de valores simbólicos, onde a palavra é naturalmente uma potência, que age espontaneamente sobre o outro. Estes problemas só podem ser colocados, portanto, em um novo quadro conceitual, à luz de técnicas mentais inéditas, sob novas condições sociais e políticas.

V O Processo de Laicização

Por mais absoluto que seja o império da palavra mágico-religiosa¹, alguns meios sociais parecem ter escapado de sua influência. Desde a época mais remota, possuem um outro tipo de palavra: a palavra-diálogo. Estes dois tipos de palavra opõem-se em toda uma série de pontos: a primeira é eficaz, intemporal; é inseparável das condutas e dos valores simbólicos; ela é o privilégio de um tipo de homem excepcional. Ao contrário, a palavra-diálogo é laicizada, complementar à ação, inscrita no tempo, provida de uma autonomia própria e ampliada às dimensões de um grupo social. Este grupo social é formado pelos homens especializados na função guerreira, cujo estatuto particular parece prolongar-se desde a época micênica até a reforma hoplita, que marca o fim do guerreiro como indivíduo particular e a extensão de seus privilégios ao cidadão da *Cidade*². No plano das estruturas sociais, como no das estruturas mentais, o grupo dos guerreiros ocupa, de fato, um lugar central e excepcional. Por um lado, não abrange mais o grupo familiar do que o grupo territorial: os guerreiros são divididos em classes etárias e agrupados em confrarias. Estão ligados entre si através de relações contratuais, e não através de laços de sangue ou parentesco. Por outro lado, o grupo dos guerreiros se singulariza por comportamentos e por técnicas de educação. Como assim testemunham as sociedades dóricas, os guerreiros são submetidos a provas iniciatórias que asseguram sua qualificação profissional, consagram sua promoção social e definem a vocação para a morte, que os distingue radicalmente dos vivos. Este estatuto particular do grupo dos guerreiros define-se, da mesma forma, em algumas práticas institucionais³: jogos funerários, divisão do butim, assembleias deliberativas que, por sua solidariedade, definem uma espécie de campo ideológico, específico deste grupo social. Extrair os traços essenciais da palavra-diálogo – que se opõe absolutamente à palavra mágico-religiosa – consiste em fazer um desdobramento destas diversas instituições, mostrar suas perspectivas recíprocas, obter, através de seu funcionamento, uma representação do espaço original, alcançar, enfim, determinadas estruturas mentais inéditas.

Com os jogos funerários, situamo-nos em um plano solidamente estruturado⁴, onde gestos e palavras têm significações definidas⁵: plano social, no qual se atestam costumes muito antigos, antigos estados de pensamento, mas também terreno de pré-direito, “momento privilegiado de vida coletiva”, onde surgem procedimentos que serão mais tarde os mesmos de um direito constituído⁶. Os jogos não são improvisados, obedecem a regras. Quando o fogo de Pátroclo se extinguiu, Aquiles “reteve ali sua gente para reunir-se em

grande assembléia (*εὐρὸν ἀγῶνα*). Das naus, trazia os prêmios (*ἔκφερ' ἄεθλοσ*): bacias, tripés, cavalos, mulas, robustas cabeças de bois, prisioneiras de belas cinturas e ferro cinza⁷. A assembléia dos guerreiros define o espaço material dos jogos: é dentro de seus limites que se desenrolam as principais provas. Mas o espaço definido pela assembléia não é um espaço informe, é um espaço centrado: quando Aquiles traz os prêmios que, por generosidade principesca, põe em concurso, ele os “deposita no centro” (*ἐς μέσσον ἔθηκε*)⁸. Isto não é um acaso, é um costume freqüentemente atestado. Após os funerais de Aquiles, quando os aqueus erigiram “o maior, o mais nobre dos túmulos”, Tétis, em pessoa, organizou jogos funerários: os prêmios incomparáveis “que” ela havia obtido dos deuses para o concurso dos chefes aqueus”, “deposita-os no centro da assembléia” *θήκε μέσφ ἐν ἀγῶνι* ⁹. Este não é o único exemplo: quando o autor do *Escudo* hesiódico descreve a corrida de carros precisa que, “no interior da assembléia (*ἐντὸς ἀγῶνος*), via-se, destinado ao vencedor, um grande tripé de ouro, obra ilustre do grande sábio Hefafistos¹⁰. Ciro decreta que os bens dos persas são a partilha da guerra, empregando a seguinte expressão: “Estes bens são como prêmios depositados no centro” (*ἐν μέσφ γὰρ ἤδη κεῖται ταῦτα τα ἀγαθὰ*)¹¹. Teógnis evoca uma justa que enfrenta com um amigo, uma justa cujo prêmio é um rapaz na flor da idade; o prêmio (*ἄθλον*) encontra-se “no centro” (*ἐν μέσσφ*)¹². Demóstenes, finalmente, fala no sentido figurado de “prêmios depositados no centro” (*ἄθλα κείμενα ἐν μέσφ*)¹³.

Se, no quadro da epopéia, a expressão impõe a imagem de uma assembléia de guerreiros sentados em círculo, qual é o valor deste ponto central? Qual é a imagem mental que veicula este costume institucional? Para definir o valor do *centro* neste contexto de jogos, é preciso se fazer um desvio até uma instituição que ocupa um lugar fundamental no mesmo grupo social dos homens especializados no ofício das armas: a partilha do butim. Na maioria dos casos, cada combatente trata de conquistar as armas de seus inimigos, cada um se esforça para fazer um butim “individual”. Mas, juntamente com a tomada (*mainmise*) imediata e pessoal dos bens que vão engrossar a parte das riquezas que cada um possui e leva consigo para a tumba¹⁴, existem sinais de um outro costume: os bens tomados ao inimigo são depositados “no centro”. Quando Teógnis de Mégara evoca o infortúnio dos grandes proprietários, as desgraças da cidade, o naufrágio da Ordem, deplora o fato de ver apenas desastre e pilhagem: “Com força viva, eles (os vilões) pilham as riquezas, toda ordem desapareceu. . . Quem sabe se o butim é também objeto de uma partilha por igual?”¹⁵. A partilha do butim é *δασμὸς ἐς τὸ μέσον*, pois o butim é bem precisamente “o que é depositado ao centro”. Ulisses captura, em uma expedição noturna, o adivinho Helenos. Leva-o “ao centro” (*ἐς μέσον*)¹⁶, por duas razões: em primeiro lugar, porque é o ponto mais à vista da assembléia, e, em segundo, porque é o lugar reservado a uma “bela presa” que faz parte do butim de guerra dos aqueus. Como os prêmios dos jogos funerários, o butim dos guerreiros é depositado *ἐς μέσον*. Pois bem, sabemos, por meio da querela de Aquiles e Agamenon, o nome que os gregos reservavam a estes bens destinados à partilha: “as coisas postas em comum”

(*ξυνήτα κείμενα*)¹⁷. Por este desvio, podemos estabelecer uma equivalência entre o centro e o que é comum, equivalência esta que se acha confirmada por tudo que sabemos, no mais, sobre *μέσον* ¹⁸. Após cada vitória, após cada pilhagem, o butim retorna às mãos do Chefe, às mãos daquele que representa a coletividade¹⁹. Através do chefe de guerra, é o próprio grupo que exerce um direito de olhar sobre as riquezas, direito de olhar que se conserva até o momento da partilha. As modalidades não nos são diretamente conhecidas: pelo discurso veemente de Aquiles, sabemos somente que “o Rei distribui pouco, mas fica com muito”. Entretanto, a cena dos jogos pode, por sua vez, atenuar esta falta de informações, pois a partilha do butim e a atribuição dos prêmios nos jogos parecem obedecer a um mesmo mecanismo institucional²⁰.

Cada vez que Aquiles “põe em jogo” um objeto de prêmio, deposita-o *ἐς μέσον*; ali é onde o vencedor vem pegá-lo, propriamente dizendo, “recolhê-lo”. Um dos gestos mais característicos do episódio dos jogos é, de fato, a tomada de posse dos prêmios²¹. Mas o caráter específico desta aquisição não aparece claramente, a não ser em sua oposição a uma outra forma de apropriação que a mesma cena menciona repetidas vezes: é o ato de receber e, correlativamente, de dar, de “pôr na mão” (*ἐν χερσὶ τιθέναι*)²². Para o concorrente azarado, como Nestor, velho demais para participar da corrida, em suma, para aqueles que não têm nenhum direito de posse (*mainmise*) sobre os prêmios, Aquiles “põe na mão” um objeto, tripé ou couraça, que tira de suas reservas. Trata-se, sem dúvida, em ambos os casos, de bens que pertencem a Aquiles; mas, no primeiro caso, por terem sido depositados *no centro*, os bens próprios de Aquiles, seus *κτήματα*, tornam-se, assim como os objetos do butim, “coisas comuns” (*ξυνήτα*); perdem seu caráter de objeto marcado por um direito de propriedade. São os *res nullius*²³. A tomada de posse pelo vencedor pode se exercer imediatamente sobre eles. Ao contrário, quando Aquiles põe nas mãos de Nestor o cálice que ele mesmo recolhera “no centro”, concede-lhe um dom pessoal, semelhante ao que concede a Eumelos, quando, para recompensá-lo, manda vir de sua tenda uma couraça e a “põe em sua mão”²⁴. Ao dom pessoal que cria um vínculo entre dois homens e obriga o beneficiário a efetuar o contradomínio²⁵, se opõe muito claramente o exercício imediato de um direito de propriedade sem contrapartida. A tomada de posse só pode, portanto, exercer-se através da intermediação do *μέσον* cujas virtudes anulam as relações de “propriedade pessoal” que existem entre Aquiles e sua parte de *κτήματα*. Depositados “no centro”, os bens próprios de Aquiles são, de algum modo, postos em circulação; tornam-se objetos comuns, estão disponíveis para uma nova apropriação pessoal. Este é, muito provavelmente, o mesmo procedimento que regula a repartição do butim: cada objeto, tomado por um guerreiro no momento da pilhagem, é “posto em comum”, ou seja, é depositado “no centro”. É aí que o homem designado pela sorte²⁶ – como o vencedor é designado pelos deuses – virá “recolhê-lo” (*ἀείρειν, ἀναείρειν*), sob os olhos de todos. O gesto de tomada determina o “direito de propriedade imutável”²⁷ de que fala Aquiles.

Deste fato de pôr à disposição, o canto XIX nos oferece um notável exemplo. Quando Agamenon se retrata publicamente, quando confessa que fora vítima de Erro (*Ἄτη*), oferece a Aquiles seus bens, sua “parte de elei-

ção". Mas os bens não são entregues de mão a mão: um procedimento como tal faria com que Aquiles se submetesse perante Agamenon. Recorre-se a uma formalidade que Ulisses propõe com a competência de um árbitro: "Que Agamenon, protetor de seu povo, traga os presentes em plena assembleia" (οἰσέτω ἐς μέσσην ἀγορήν).²⁸ Este procedimento, Ulisses justifica-o por uma exigência de publicidade, que é, de fato, fundamental neste contexto jurídico e neste meio guerreiro: "Todos os aqueus, deste modo, poderão ver com seus próprios olhos, e tu terás, tu, a alma tranqüila."²⁹ Mas existe uma outra razão igualmente imperiosa, que é sugerida claramente pela continuação do episódio. A convite de Agamenon, Ulisses e os jovens κοῦροι do campo aqueu vão à sua tenda: "Então, logo dito, logo feito. Da tenda, levam os sete tripés prometidos, as vinte bacias resplandecentes, os doze cavalos, trazem também, sem mais tardar, sete mulheres hábeis em trabalhos impecáveis, e, em oitavo lugar, a bela Briseida. Ulisses pesa um total de dez talentos de ouro, depois põe-se à frente dos jovens aqueus, e estes, seguindo seus passos, trazem os presentes que depositam em plena assembleia" (καὶ τὰ μὲν ἐν μέσση ἀγορῇ θέσαν).³⁰ Após o longo juramento de Agamenon, que sanciona solenemente a reconciliação com Aquiles, e após o sacrifício do varão, cujo cadáver Talúbios joga "no sorvedouro imenso do mar branco", a assembleia é dissolvida. Só então, "os magnânimos Mirmidões lançam-se em torno dos presentes": vêm recolhê-los no centro da assembleia³¹, exatamente onde Ulisses e seus seguidores os haviam depositado. Sobre estes objetos, convertidos em "propriedade comum" por sua colocação ἐς μέσον, é exercido o mesmo direito de tomada de posse (mainmise) que o de um vencedor sobre o prêmio posto em jogo. O procedimento preconizado por Ulisses permite, portanto, recriar as condições de uma partilha. Assim se dá a operação que o próprio Aquiles parece evocar no canto I, frente às exigências de Agamenon: "Convém que as pessoas tragam de novo seus bens à massa?" (παλίλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν).³² Agamenon não deu um presente a Aquiles; apenas repôs em circulação os bens que havia monopolizado.

Para toda uma tradição, πῶρ ἐς μέσον, significa "pôr em comum". "Tudo que sei, escreve Heródoto num dado momento, é que se todos os homens trouxessem para o centro (ἐς μέσον) suas desgraças pessoais (τὰ (οἰκῆια κακά) para trocá-las com as de seus vizinhos, cada um, após examinar bem os males do outro, voltaria com alegria com aquilo que tivesse trazido."³³ Que se trate de deixar os bens indivisíveis³⁴ ou de colocá-los em comum para se proceder a uma nova partilha³⁵, é a mesma expressão ἐς μέσον que retorna sempre. Através das formas institucionais postas em prática, tanto na entrega dos prêmios, quanto na partilha do butim, os valores do centro discernem-se claramente: o centro é, ao mesmo tempo, "o que é comum" e "o que é público".

Com os mesmos valores, a expressão ἐς μέσον aparece em outros planos, mas sempre dentro do mesmo contexto social. Nas assembleias militares, o uso da palavra obedece a regras definidas que conferem às deliberações da *Itada* uma forma institucional muito marcada. Tomar a palavra implica dois comportamentos gesticulares: avançar até o centro, por um lado, tomar o cetro à mão, por outro. Deseja-se dirigir a palavra à assembleia? A re-

gra é rigorosa: dirige-se ao " μέσον ". Quando Ídeo, arauto dos troianos, encaminha-se para as naves côncavas onde encontra os danaeus, servidores de Ares, reunidos em assembleia junto à popa do navio de Agamenon, não tomou a palavra até o momento em que se encontrou parado "no meio deles"³⁶. Quando retornou a Ílion, deu conta de sua mensagem, avançando até "o meio" dos troianos e os dardaneus, formados em assembleia³⁷. A regra é válida para todo orador: quando Telêmaco toma a palavra na assembleia, retorna à mesma fórmula: "mantivera-se de pé, no centro da *Ágora* (στῆ δὲ μέση ἀγορῆ)"³⁸. Quando um personagem foge à regra, o poeta distingue-o como uma exceção. É o caso do canto XIX, quando, às palavras de reconciliação pronunciadas por Aquiles, Agamenon responde "de seu lugar, sem se levantar no meio da assembleia"³⁹. Uma vez que o orador se dirigiu ao centro da assembleia, o arauto coloca-lhe nas mãos o cetro que lhe confere a autoridade necessária para falar⁴⁰. Entre o cetro e o ponto central, as afinidades são essenciais; de fato, muito mais do que uma "emanação do poder real", o cetro parece simbolizar, neste costume, a soberania pessoal do grupo. Ora, falar no centro nas assembleias militares, se não é falar em nome do grupo, é, pelo menos, falar daquilo que interessa ao grupo como tal: assuntos comuns, especialmente assuntos militares. Quando Telêmaco ordena a seus vociferadores convocar os aqueus de Ítaca, na *Ágora*, o velho Egípto, o mais idoso, inquieta-se por ele: ". . . Jamais tivemos assembleia, nem conselho, desde o dia em que o nosso divino Ulisses tomou suas embarcações. . . Ei-nos aqui convocados; por quem? Com que urgência? Da armada, donde retornam um de nossos jovens ou um de nossos anciãos, não terá ele alguma notícia precisa a nos enviar, alguma novidade da qual ele já não saiba? Será este um outro interesse do povo (δῆμιον), sobre o qual ele queira discorrer e debater?"⁴¹. E quando Telêmaco toma a palavra para lhe dar a réplica, suas primeiras palavras são para desculpar-se por não discorrer nem debater, quer sobre a armada, quer sobre um interesse do grupo. Toda esta cena demonstra que falar de assuntos pessoais à assembleia é insólito, ou mesmo incongruente. O ponto central em que se sustenta o orador, cetro à mão, é, portanto, rigorosamente homólogo ao centro onde são depositados os prêmios dos jogos e os objetos do butim: estes são ξυνήια, já o primeiro é o κοινόν ou o ξυνόν⁴². Nos *Argonautas*, quando Jasão quer lembrar a seus companheiros que a expedição é um assunto que concerne a todos, exprime-se nestes termos: "O empreendimento é comum (ξυνή χρειώ) e os conselhos são comuns (ξυνοὶ μῦθοι)."⁴³ A expressão aparece somente em Apolônio de Rodes, certamente, mas ela é postulada por todo o contexto das assembleias deliberativas na *Epopéia*.

No jogo das diversas instituições, assembleias deliberativas, partilha do butim, jogos funerários, um mesmo modelo espacial se impõe: um espaço circular e centrado onde, idealmente, cada um está, relativamente aos outros, numa relação recíproca e reversível. Depois da *Epopéia*, esta representação do espaço tornou-se solidária a duas noções complementares: a noção de publicidade e a de comunidade. O μέσον é o ponto comum a todos os homens organizados em círculo. Todos os bens depositados neste ponto central são coisas comuns, ξυνήια: opõem-se ao κτήματα que é o objeto de uma

apropriação individual; as palavras que aí se pronunciam são do mesmo tipo: dizem respeito aos interesses comuns. Ponto comum, o *mésos* é, por isso mesmo, o lugar público por excelência: por sua posição geográfica, é sinônimo de publicidade. Se a palavra dita *ἐξ μέσων* concerne aos interesses do grupo, ela dirige-se necessariamente a todos os membros da assembleia. A partilha do butim, da mesma forma, exige a publicidade: cada um pegará sua parte sob os olhos de todos. Segundo a fórmula de Ulisses, “todos os aqueus podem vê-lo com seus próprios olhos”. No grupo dos guerreiros, inclusive, a publicidade atua em todos os níveis, colorindo toda a cena dos jogos: o resultado das provas é solenemente proclamado⁴⁴ diante da assembleia, que elabora a ata da sentença e lhe confere uma verdadeira eficácia jurídica⁴⁵. As próprias provas desenrolam-se sob o olhar de todos: a maior parte das justas acontece *ἐξ μέσων*, quando chega o momento da corrida de carros, Aquiles manda o velho Fênix para junto do limite do campo de corrida, a fim de fazer respeitar a prova, fora de seu círculo de publicidade. Em todos os níveis, nos jogos, na partilha do butim, na assembleia, o centro é sempre, ao mesmo tempo, o que está submetido ao olhar de todos e o que pertence a todos em comum. Publicidade e colocação em comum são os aspectos complementares da centralidade.

Este contexto institucional e este quadro mental permitem distinguir os traços essenciais da palavra-diálogo. Quando, na Epopeia, quer-se fazer o elogio do jovem guerreiro, fala-se dele, como se fala de Toante na *Ilíada*: “É um *expert* no uso da lança, bravo no corpo a corpo e, na assembleia, poucos aqueus sobrepujam-no quando os jovens guerreiros discutem seus pontos de vista.”⁴⁶. Bom realizador de façanhas, o guerreiro completo é também alguém que sabe muito bem emitir opiniões⁴⁷. Um dos privilégios do homem de guerra é o seu direito de palavra. A palavra não é mais, nesse momento, o privilégio de um homem excepcional, dotado de poderes religiosos. As assembleias são abertas aos guerreiros⁴⁸, a todos aqueles que exercem plenamente o ofício das armas. Esta solidariedade entre a função guerreira e o direito de palavra, atestada pela Epopeia, encontra-se igualmente confirmada nos costumes das cidades gregas arcaicas, onde a assembleia do exército é o substituto permanente do povo, como, por exemplo, nos costumes conservadores da assembleia macedônica⁴⁹ — costumes esses particularmente valiosos, pois esclarecem um aspecto essencial da palavra nos meios guerreiros. Quando Políbio quer falar do privilégio da palavra nos meios guerreiros macedônicos, fala de sua igualdade de verbo, de sua *ισηγορία*⁵⁰. Utiliza, portanto, uma palavra do vocabulário político que, nas *Histórias* de Heródoto⁵¹, apresenta as maiores afinidades com *ισοκρατία* ou *ισονομία*. Mas é também esta mesma palavra que Filodemo emprega espontaneamente quando quer especificar os privilégios dos companheiros da Epopeia, tanto nas reuniões comuns, quanto nos banquetes coletivos⁵². Termo anacrônico, sem dúvida, mas que traduz perfeitamente um traço fundamental da relação social que liga o guerreiro ao guerreiro: a *igualdade*, esta igualdade que marca a instituição militar dos “banquetes iguais” (*δατς ἕιση*)⁵³, onde se reúnem os homens do *laós*, que também caracteriza as assembleias guerreiras, onde cada um dispõe de um mesmo direito de palavra. A partir da Epopeia, o grupo dos guerreiros *tende*

definir-se como o grupo dos semelhantes (*ἴμοιοι*)⁵⁴.

Nas assembleias guerreiras, a palavra é um bem comum, um *κοινόν* entregue “no centro”. Cada um, por sua vez, apropria-se dela com a concordância de seus iguais: de pé, no centro da assembleia, o orador encontra-se na mesma distância daqueles que o escutam, e cada um se acha em relação a ele, ao menos idealmente, em uma situação de igualdade e de reciprocidade.

Palavra-diálogo, de caráter igualitário, o verbo dos guerreiros é também de tipo laicizado. Inscreve-se no tempo dos homens. Não é uma palavra mágico-religiosa que coincide com a ação que institui em um mundo de forças e potências: ao contrário, é uma palavra que precede à ação humana, que é seu complemento indispensável. Antes de levar a cabo qualquer empresa, os aqueus reúnem-se para deliberar: quando os Argonautas preparam uma etapa de sua expedição, não deixam nunca de pedir conselhos uns aos outros. Este tipo de palavra está inscrito, inicialmente, no tempo dos homens, por seu próprio objeto: concerne diretamente aos assuntos do grupo, aqueles que venham a interessar a cada um em sua relação com os demais⁵⁵.

Instrumento de diálogo, este tipo de palavra não mais obtém sua eficácia através do jogo de forças religiosas que transcendem os homens. Está fundado essencialmente no acordo do grupo social, que se manifesta pela aprovação e desaprovção⁵⁶. É nas assembleias militares que, pela primeira vez, a participação do grupo social funda o valor de uma palavra. Prepara-se, nesse momento, o futuro estatuto da palavra jurídica ou da palavra filosófica, da palavra que se submete à “publicidade” e que tira sua força do assentimento de um grupo social⁵⁷.

É neste mesmo meio que surgem as noções de *Parégoros*, *Oaristus*, *Paralaphasis*, que delimitam o campo da persuasão. Aquele que sabe emitir bem a sua opinião sabe se fazer ouvir: conhece as palavras que ganham o assentimento, que fazem ceder os corações, que levam à adesão⁵⁸. No vocabulário homérico, *Paralaphasis* (que é boa ou má como a *Peithó*) designa a persuasão que nasce da convivência⁵⁹, *Oaristus*, a influência recíproca que engendra o comércio íntimo do companheirismo⁶⁰, enquanto que *Parégoros* qualifica a palavra alentadora que exorta ao companheiro de armas⁶¹. Mas, no plano mítico, estas três noções são as potências religiosas que fazem parte do cortejo de Afrodite e especificam o caráter todo-poderoso de *Peithó*⁶². Nas assembleias militares, a palavra já é um instrumento de dominação sobre o outro, uma primeira forma da “retórica”. Nos meios guerreiros, funciona, de início, um tipo de palavra que concerne ao homem, seus problemas, suas atividades, suas relações com o outro.

Grupo social, fechado em si mesmo, a classe guerreira se direciona, no futuro da sociedade grega, para a instituição mais nova, mais decisiva: a cidade, como sistema de instituições e como arquitetura espiritual. É no meio dos guerreiros profissionais que se esboçam algumas concepções essenciais do primeiro pensamento político dos gregos: ideal de *Isonomia*, representação de um espaço centrado e simétrico, distinção entre interesses pessoais e interesses coletivos. Na morte de Polícrates de Samos, Meândrio, seu sucessor, faz uma profissão pública, cujos termos se harmonizam com o pensamento político do final do século VI: “Polícrates não tinha minha aprovação quando rei-

nava despoticamente sobre os homens que eram seus *semelhantes* (ὁμοίων), e nenhum outro a terá, se agir da mesma forma. Mas Polícrates seguiu seu destino, e eu deposito o poder *no centro* (ἐγὼ δὲ ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεῖς), e para vós proclamo a *Isonomia*⁶³. Semelhança⁶⁴, centralidade, ausência de dominação unívoca: três termos que o conceito de *Isonomia*⁶⁵ resume, três termos que designam a imagem de um mundo humano, onde “aqueles que participam da vida pública fazem-no na qualidade de iguais”⁶⁶. Na medida em que o ideal de *Isonomia* se revela, desde sua aparição, solidário às representações de semelhança e centralidade, ele está *virtualmente* presente nas instituições e nos comportamentos característicos do grupo dos guerreiros.

Jogos funerários, partilha do butim, assembleias deliberativas, tantas instituições que formam um plano de pensamento *pré-político*. O espaço circular e simétrico que estas instituições veiculam encontra sua expressão puramente política no espaço social da cidade, centrado na *Ágora*. O poema de Alceu, que data do século VII, nos permitiu saber da existência de um “grande santuário” qualificado de *ξυών*⁶⁷; santuário federal, “comum a todos os lésbios”, que Louis Robert⁶⁸ identifica precisamente com o santuário de que nos falam as duas inscrições do século II a.C., e que leva o nome de *Μέσσον*, nome antigo do lugar da atual *Mesa*, escavado por R. Koldewey: nome que traduz perfeitamente a posição geográfica do templo, visto que, como nos diz Louis Robert, “está situado aproximadamente no centro da ilha, bem perto do fundo do grande golfo de Kalonia que penetra no interior de Lesbos, como se cortasse a ilha em duas. . .”. Tais fatos nos fazem pensar que o nome do lugar é apenas uma forma tirada da expressão *ἐς μέσον*, que se aplica perfeitamente a estas reuniões e a estas deliberações, durante as quais todos os lésbios se reuniam no centro da ilha para tratar de seus assuntos comuns. Desde o século VII, a solução política dos lésbios prefigura aquela que Tales deverá propor aos jônios, um século mais tarde, quando, na assembleia geral do *Panionion*, “aconselhou a criação de um *bouleutérion* único que estaria em Téos, que por sua vez se encontrava no centro da Jônia; as outras cidades não deixariam por isso de ser habitadas, sendo esta a mesma situação em que se encontrariam, caso fossem demos”⁶⁹. Centro geométrico do mundo jônico, Téos se tornaria, assim, o “lar comum” da cidade, seu centro político, o lugar dos “assuntos comuns”, o *ξυών*. Téos ocuparia, então, a mesma posição que a “cidade” na Atenas clisteniana, na Atenas “isonômica” do século VI⁷⁰. Da *Epopéia* a estas formas de pensamento político, não há solução de continuidade, há somente passagem de um plano pré-político a um plano especificamente político.

É, enfim, através das deliberações da classe guerreira que se forja a oposição, capital no vocabulário das assembleias políticas, entre os interesses coletivos e os interesses pessoais. Submeter à deliberação a conduta a se seguir, diz-se em grego pela expressão “depositar o assunto no centro” (ἐς μέσον προτιθέναι ou κατατιθέναι ou τιθέναι τὸ πρῆγμα)⁷¹. Como o poder, o assunto em debate, a questão que diz respeito aos interesses do grupo é depositada “no centro”. Mais precisamente, exprimir uma opinião numa assembleia política significa “levar a opinião ao centro” (φέρειν

γνώμην ἐς μέσον)⁷² ou “dizer no centro” (λέγειν ἐς μέσον)⁷³. A expressão “falar no centro” (λέγειν ἐς μέσον) corresponde à expressão simétrica “retirar-se do centro” (ἐκ μέσου κατέμεινος)⁷⁴. Uma vez fora do “centro”, do *méson*, o orador volta a ser um cidadão privado. Todas estas expressões definem um espaço político do qual avaliamos a importância no pensamento grego pela antiga fórmula que o arauto pronuncia no começo de uma assembleia, quando convida todos os cidadãos a emitir seus pontos de vista à cidade: “Quem quer trazer *ao centro* uma opinião prudente para sua cidade?” (τίς θέλει πόλει χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων)⁷⁵. Ao separar claramente o público do privado, ao opor a palavra que diz respeito aos interesses do grupo e àquele que se relaciona com os assuntos privados, o pensamento político prolonga uma distinção fundamental nas deliberações dos guerreiros profissionais. Nessas assembleias igualitárias preparam-se as futuras assembleias políticas da Grécia. É também no mesmo meio social que se elabora a dupla palavra-ação⁷⁶, que permitirá melhor distinguir o plano do discurso e o plano do real.

No grupo dos guerreiros profissionais, a palavra-diálogo com seus traços específicos continua sendo, apesar de tudo, um privilégio, o privilégio dos “melhores”, dos *ἄριστοι* do *laós*. A esta elite opõe-se a “massa”^{76a}, o *dêmos*, que designa a circunscrição territorial, depois, o conjunto de pessoas que nele habita. O *dêmos* “não ordena, não julga, não delibera. . . Não é, todavia, nem povo, nem Estado”^{76b}. O homem do *dêmos*, Térsites, e a maneira como Ulisses o trata, marca os limites da palavra igualitária. Quando Térsites eleva a voz, Ulisses não procura convencê-lo com palavras, golpeia-o com o cetro. Térsites é o vilão. Não tem o direito de falar porque não é combatente. Para que Térsites tome parte no diálogo, para que a fronteira entre o *laós* e o *dêmos* desapareça, será necessária uma transformação maior: a extensão dos privilégios do guerreiro a todos os membros de um grupo social mais amplo. É a falange, a formação hoplita em que cada combatente ocupa um lugar, onde cada cidadão-soldado é concebido como unidade intercambiável, que permite a democratização da função guerreira e, solidariamente, a aquisição, por parte de um grupo de “escolhidos”, de um maior número de privilégios políticos, até então reservados a uma aristocracia. Fundando-se em progressos tecnológicos, a reforma hoplita não é de ordem puramente técnica: é também, ao mesmo tempo, produto e agente de estruturas mentais novas, as mesmas que definem o modelo da cidade grega. Reforma hoplita e nascimento da cidade grega, solidárias em si mesmas, não podem ser separadas da mutação intelectual mais decisiva do pensamento grego: a construção de um sistema de pensamento racional que marca uma ruptura manifesta com o antigo pensamento religioso, de caráter global, onde uma mesma forma de expressão abrange diferentes tipos de experiência. Numerosas pesquisas – em particular as de Louis Gernet e de J.-P. Vernant – mostraram que a passagem do mito à razão não era o milagre, aceito por J. Burnet, nem tampouco a decantação progressiva de um pensamento mítico em uma conceitualização filosófica, reconhecida por F.-M. Cornford: é nas práticas institucionais de tipo político e jurídico que se opera, durante os séculos VI e VII, um processo de secularização das formas de pensamento. É na vida social que se constroem, ao mesmo tempo, o

quadro conceitual e as técnicas mentais que favorecem o advento do pensamento racional.

Neste quadro geral, onde o social e o mental interferem constantemente, opera-se a laicização da palavra, que se efetua em diferentes níveis: através da elaboração da retórica e da filosofia, e, também, através da elaboração do direito e da história.

Para a problemática da palavra no pensamento grego, este fenômeno tem uma dupla conseqüência: por um lado, consagra o deterioramento da palavra mágico-religiosa que era solidária ao antigo sistema de pensamento; por outro, determina o advento de um mundo autônomo da palavra e de uma reflexão sobre a linguagem como instrumento.

O declínio da palavra mágico-religiosa coincide, notadamente, com um momento privilegiado da história do direito⁷⁷. O pré-direito oferece um estado de pensamento em que as palavras e os gestos eficazes comandam o desenrolar de todas as operações. Neste nível, a administração da prova não se dirige ao juiz que deve avaliá-la, mas a um adversário que deve ser vencido. Não há testemunho que forneça provas. Há somente procedimentos ordálicos. Estes determinam mecanicamente o “verdadeiro” e a função do juiz é ratificar as “provas decisórias”⁷⁸. O advento da cidade grega marca o fim deste sistema: é o momento em que evoca Atena, declarando às Eumênides durante o processo de Orestes: “Digo que as coisas injustas não triunfam com juramentos.” Palavra decisiva que o coro dos cidadãos prolonga com as seguintes: “Então, faze tua indagação e pronuncia o juízo correto.”⁷⁹ Os juramentos que decidiam através da força religiosa dão lugar à discussão que permite à razão dar suas razões, e oferecer, assim, ao juiz a oportunidade de formular uma opinião depois de ter ouvido o pró e o contra⁸⁰. Triunfa o diálogo. Mas, ao mesmo tempo, a antiga palavra deixa de ter importância. As *Suplicantes* de Ésquilo mostram-no claramente: quando o coro celebra Pelasgos, o rei de Argos, canta da seguinte forma: “És tu a cidade, és tu o conselho; chefe sem controle, és o mestre do altar, lar comum da cidade.”⁸¹ Mas o rei recusa a homenagem de um coro que lhe cede a máscara de seu antigo prestígio. Ele se diz servidor do povo: “Seja qual for meu poder, nada posso fazer sem o povo.”⁸² Para defender as “suplicantes”, o rei recorre à persuasão, como qualquer orador. Não fala mais do alto de sua função, mas faz um discurso diante de uma assembléia, onde o voto reside na maioria⁸³. Seu antigo privilégio transforma-se naquele das decisões coletivas: “Assim decidiu (*κραίνει*) um voto unânime, emitido pela cidade”⁸⁴. É o povo que dá os decretos *decisórios* (*παντελή ψηφίσματα*), é o conjunto dos cidadãos que “realiza” (*κραίνει*). As antigas noções de *téλος* e de *κραίνειν* não passam de metáforas. A eficácia mágico-religiosa converteu-se em ratificação do grupo social⁸⁵. É o ato de óbito da palavra mágico-religiosa.

De agora em diante, a palavra-diálogo supera-a. Com o advento da cidade, ela ocupa o primeiro lugar. Constitui o “instrumento político por excelência”⁸⁶, instrumento privilegiado das relações sociais. É através da palavra que os homens agem no âmago das assembléias, através dela combatem, exercem sua dominação sobre o outro⁸⁷. A palavra não está presa numa rede simbólico-religiosa, ela atinge sua autonomia, constitui seu próprio mundo no

jogo do diálogo que define uma espécie de espaço⁸⁸, um campo fechado onde se enfrentam os dois discursos. Por sua função política⁸⁹, o *lógos* se torna uma realidade autônoma, submetida a suas próprias leis. Uma reflexão sobre a linguagem elabora-se em duas grandes direções: por um lado, sobre o *lógos* como instrumento das relações sociais; por outro, sobre o *lógos* como meio de reconhecimento do real. A Retórica e a Sofística exploram a primeira via forjando técnicas de persuasão, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento⁹⁰. A outra via é o objeto de uma parte da reflexão filosófica: a palavra é o real, todo o real? Tal problema se faz urgente, na medida em que o desenvolvimento do pensamento matemático faz nascer a idéia de que o real é igualmente expresso por números⁹¹.

Estes novos problemas, esta dupla reflexão sobre a linguagem como instrumento, desenvolvem-se no quadro geral de um pensamento racional. Uma questão se coloca a partir de então: quais são as estruturas mentais que relacionam um ao outro, o pensamento mítico e o racional? Em termos mais adequados, o que acontece com *Alétheia*, sua configuração, seu conteúdo semântico, no momento da secularização da palavra? A resposta não pode ser unívoca, pois o pensamento grego nos oferece duas soluções, antitéticas num determinado plano, complementares em outro. Duas soluções: a das seitas filosófico-religiosas, a da Sofística e da Retórica. Antitéticas: as primeiras colocam no centro de seu pensamento *Alétheia* que se torna a noção cardinal, enquanto que as segundas privilegiam *Apáte* que desempenha, neste pensamento, o mesmo papel capital. Complementares: as condições em que *Alétheia*, em um caso, retrocede, se funde, desaparece e, em outro caso, se mantém, se afirma, se consolida, constituem a prova, de certo modo experimental, de que *Alétheia* é realmente o centro de uma configuração de potências religiosas que possuem entre si relações necessárias.

VI A Escolha: *Alétheia* ou *Apáte*

Na história das categorias mentais, o historiador, na maior parte das vezes, antige somente estados de coisas: “A transformação e seu mecanismo estão por ser construídos.”¹ Mas existem casos em que a mutação se opera, de algum modo, sob os olhos do historiador, como uma reação química sob os olhos daquele que a experimenta. Se tivéssemos, por um lado, apenas os testemunhos do pensamento sofisticado, e por outro, o pensamento filosófico, a passagem do pensamento religioso ao pensamento racional nos escaparia, estaríamos limitados a reconstruí-la. No nosso caso, contamos com testemunhos privilegiados: por um lado, Simônides de Céos², por outro, as seitas filosófico-religiosas.

Através do pensamento e da obra de Simônides³, podemos reproduzir vivamente o processo de desvalorização de *Alétheia*. Nascido em 557-556 antes de nossa era, Simônides de Céos marca uma virada na tradição poética, ao mesmo tempo, pelo tipo de homem que inova e pela concepção que tem de sua própria arte. Antes de tudo, Simônides é o primeiro a fazer da poesia um ofício: compõe poemas por uma quantia de dinheiro⁴. Píndaro fala-nos sobre isso com uma indignação virtuosa: os doces cantos de Terpsícore, seus cantos suaves, suas cantigas de ninar estão à venda. Com Simônides, a Musa torna-se cobiçosa (φιλοκερδής), mercenária (ἐργάτης)⁵. Simônides força, portanto, seus companheiros a reconhecer o valor comercial de sua arte⁶, e estes se vingam, tratando-o como a um homem ávido: para toda uma longa tradição, de Xenófanes a Elion, a cobiça de Simônides é um lugar-comum⁷. Mas, ao mesmo tempo, ele situa a função poética a partir de um novo ângulo: tal mutação, com efeito, vem acompanhada de um esforço de reflexão sobre a natureza da poesia. É a Simônides que a Antigüidade atribui a famosa definição: “A pintura é uma poesia silenciosa e a poesia é uma pintura que fala.”⁸ Comparação sugestiva, pois a pintura é uma técnica que põe em jogo uma qualidade intelectual que Empédocles chama a *métis*⁹, ou seja, uma destreza de ofício e, inseparavelmente, um tipo de habilidade mágica¹⁰. O pintor amalgama as cores: destas matérias inertes, cria figuras que os gregos chamam *ποικίλα*, coisas cintilantes, coloridas, vivas¹¹. Para toda uma tradição, a pintura é uma arte de ilusão, um “ludfbrio”: o autor dos *Dissoi Logoi* define-a como uma arte em que o melhor é aquele que engana (ἐξαπατή), “fazendo a grande maioria das coisas parecer verdadeiras” (πλείστα ... ὅμοια τοῖς ἀληθινοῖς ποιέων)¹². A analogia que Simônides assinala tão claramente entre a pintura e a poesia confirma, portanto, plenamente, a anedota que revela neste poeta uma espécie de precursor de Górgias¹³.

Quando perguntaram a Simônides qual a razão de nunca ter chegado a enganar (ἐξαπατῆς) os Tessálios, o poeta respondeu que estes eram ignorantes demais para serem enganados por ele. Desta anedota, que alguns quiseram atribuir a Górgias, deduz-se claramente que os Antigos tratavam a poesia de Simônides como uma arte de engano, como uma forma de expressão onde o *ἀπάτη* era um valor positivo. Através da pintura, que desempenha na sociedade grega um papel cada vez mais importante como forma de expressão¹⁴, o poeta descobre um dos traços que caracteriza sua arte. Mas, ao mesmo tempo, descobre o caráter *artificial* da palavra poética. É o que parece indicar a fórmula que Michel Psellos atribui a Simônides: “A palavra é imagem (εἰκόν) da realidade.”¹⁵ *Εἰκόν* é o termo técnico que designa a representação figurada, pintada ou esculpida, é a “imagem” criada pelo pintor ou pelo escultor¹⁶. Simônides é, aproximadamente, contemporâneo de uma mutação que transforma tanto a significação da estátua, como as relações tradicionais do artista e da obra de arte. Desde fins do século VII, a estátua deixa de ser um signo religioso, passando a ser uma “imagem”, um signo figurado que procura evocar ao espírito do homem uma realidade exterior. Um dos aspectos desta mutação é a aparição de uma assinatura na base da estátua ou no plano da pintura¹⁷: na relação que estabelece com a obra figurada, o artista se descobre como agente, como criador, a meio caminho entre a realidade e a imagem. Nos campos da escultura e da pintura, há uma solidariedade – e a mais estreita – entre a tomada de consciência do artista e a invenção da imagem. Simônides marca, precisamente, o momento em que o poeta, por sua vez, se reconhece através de sua palavra, cuja especificidade descobre por intermédio da pintura e da escultura¹⁸.

Tanto quanto a vontade de praticar a poesia como um ofício, esta reflexão sobre a poesia, sua função, seu objeto próprio, consoma a ruptura com a tradição do poeta inspirado, que diz a *Alétheia* tão naturalmente quanto respira¹⁹. Afirmando-se como um mestre de *Apáte*, Simônides parece rejeitar categoricamente a antiga concepção religiosa do poeta, profeta das Musas, mestre de *Alétheia*. Pois bem, um precioso fragmento afirma sem ambigüidade: τὸ δοκεῖν καὶ τὴν Ἀλάθειαν βιάται²⁰. Não é mais a *Alétheia* que triunfa, ele dá lugar ao *δοκεῖν*, à *doxa*. Mas a desvalorização de *Alétheia* não é inteligível, a não ser em sua relação com uma inovação técnica, que é um outro aspecto fundamental da secularização da poesia empreendida por Simônides. Toda uma tradição atribui-lhe a invenção da *mnemotécnica*²¹. Ora, o que significa, no plano poético, a colocação em prática de procedimentos de memorização? Até Simônides, a memória era um instrumento fundamental para o poeta: era uma função de caráter religioso que lhe permitia conhecer o passado, o presente, o futuro. De uma vez por todas, através de uma visão imediata, através da memória, o poeta entrava no além, atingia o invisível. Função religiosa, a memória era o fundamento da palavra poética e o estatuto privilegiado do poeta. Com Simônides, a memória torna-se uma técnica secularizada, uma faculdade psicológica que cada um exerce mais ou menos segundo regras definidas, regras postas ao alcance de todos. Não é mais uma forma de conhecimento privilegiada, também não é, como a memória dos Pitagóricos, um exercício de salvação: é um instrumento que contribui

para o aprendizado de um ofício. A invenção da mnemotécnica corresponde à mesma intenção de um outro aperfeiçoamento técnico, atribuído a Simônides: a invenção de letras do alfabeto que deviam permitir uma melhor notação escrita²². É notável, de fato, que os poetas líricos recorram à escrita, e não mais à simples recitação, para apresentarem suas obras²³. Desde o século VII a escrita é a forma necessária de publicação: não está mais, como no mundo micênico, ligada a estruturas econômico-sociais de acumulação²⁴, não mais visa, essencialmente, reforçar o poder dos dirigentes; ela é um instrumento de publicidade²⁵. Mas, em Simônides, a nova função da memória é também inseparável de uma atitude nova em relação ao tempo, atitude que situa o poeta de Céos no pólo oposto às seitas religiosas e aos meios filosófico-religiosos. Enquanto para o pitagórico Paron o tempo é uma potência do esquecimento²⁶, à qual somente a memória, como ascese e como exercício espiritual, permite escapar, para Simônides, ao contrário, o tempo é “a coisa mais prudente”, não por ser *Chrónos* todo-poderoso que nunca envelhece, mas porque “é nele que se aprende e se memoriza”. Fazendo da memória uma técnica positiva, considerando o tempo como o marco de uma atividade profana, Simônides corta com toda a tradição religiosa, a tradição dos poetas inspirados, assim como a das seitas e dos meios filosófico-religiosos. Ainda aqui, na inovação técnica, reconhecemos o mesmo projeto de secularizar a poesia. Praticar a poesia como um ofício, definir a arte poética como uma obra de ilusão (*ἀπάτη*), fazer da memória uma técnica secularizada, rejeitar a *Alétheia* como valor cardinal, são estes os muitos aspectos de uma mesma empresa. Neste plano, percebe-se também a ligação necessária entre a secularização da memória e o declínio de *Alétheia*. Privada de seu fundamento, a *Alétheia* é brutalmente desvalorizada; Simônides rechaça-a, considerando-a como símbolo da antiga poética. Em seu lugar, reivindica *τὸ δοκεῖν*, a *doxa*.

Parece ser a primeira vez que *Alétheia* se opõe diretamente à *doxa*; nasce aqui um conflito decisivo que pesará sobre toda a história da filosofia grega. É preciso, pois, elucidar o sentido da *doxa*. Vários meios se apresentam: não possuímos mais o contexto do poema do qual este verso constitui um fragmento, mas resta-nos o contexto do pensamento poético de Simônides. É necessário, portanto, partir de uma verossimilhança, proposta pela reflexão de Simônides sobre a poesia, e depois procurar confrontá-la, por um lado, com a significação que o principal “citador” reconhece neste fragmento, e, por outro, com as significações que provêm da história semântica de *doxa*. Partimos da seguinte verossimilhança: Simônides marca uma analogia entre a poesia e uma arte de *Apáte* como a pintura. Ora, o fragmento 55 D. opõe à potência de *Alétheia* – que parece ser aqui a verdade poética – este algo que Simônides chama *τὸ δοκεῖν*. Pode-se, portanto, pensar que, em face da antiga *Alétheia* do poeta tradicional, Simônides afirma a primazia de sua própria concepção de arte poética. A *doxa* seria, então, da ordem da *Apáte*²⁷. Simples inferência que permaneceria gratuita, caso não encontrasse a mais sólida confirmação no texto do principal “citador” que integra o verso de Simônides em um comentário, em que a *Apáte* se opõe à *Dike*. Na *República*, Platão imagina a escolha do adolescente situado frente à encruzilhada de caminhos: “Ascenderei à torre mais elevada pelo caminho da justiça (*δίκη*) ou pelo da *patifaria*

tortuosa (*σκολιαῖς ἀπάταις*) para entrincheirar-me aí, e passar o resto de minha vida?” Duas vias se abrem diante dele: a de *Dike* e a de *Apáte*. Ora, para Platão, não há dúvida de que, numa cidade onde os poetas criticam abertamente os deuses e incentivam a justiça, o adolescente tenha a seguinte linguagem: “*Já que τὸ δοκεῖν*, como bem demonstram os sábios – e a comprovação através do Escólio Eur. Or. 235 (I, 122 Schw.) permite reconhecer Simônides dentre estes ‘sábios’ – *é mais forte que a Alétheia* e decide sobre a felicidade, é para este lado que devo me voltar inteiramente. Traçarei, pois, à minha volta, como fachada e decoração, uma imagem (*σκιαγραφίαν*) de virtude, e trarei, por trás de mim, a raposa sutil e astuciosa (*κερδαλέαν καὶ ποικίλην*) do tão sábio Arquíloco.”²⁸ Os termos da alternativa são, em seguida, retomados sob uma forma que precisa sua significação: por um lado, o mundo da ambigüidade, simbolizado pela raposa que, para todo o pensamento grego, encarna a *Apáte*, o comportamento duplo e ambíguo²⁹, e pela *esquiagrafia* que significa para Platão *o trompe l’oeil*, a arte do prestígio (*θαυματοποιική*)³⁰, uma forma acabada de *Apáte*; por outro, o mundo da *Dike* que é também o de *Alétheia*³¹. Ora, as afinidades da *doxa* com a *apate*³² e as formas de ambigüidade podem encontrar confirmação em determinadas significações fundamentais da *doxa*³³. Para Górgias e o pensamento retórico, a *doxa* é de todo frágil e instável (*σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος*); quem a segue pode atingir somente posições oscilantes. Funcionalmente, a *doxa* está submetida à *Peithó* que substitui uma *doxa* por uma outra³⁴; longe de pertencer à ordem da *epistémē*, a *doxa* pertence à ordem de *kairos*³⁵, o “tempo da ação humana possível”³⁶, o tempo da contingência e da ambigüidade. A instabilidade da *doxa* é um dado fundamental: os *doxai* têm a mesma natureza que as estátuas de Dédalos, “Fogem e vão embora”³⁷. Ninguém assinou mais do que Platão os aspectos de ambigüidade; os *Philodoxoi*, diz ele, são “aqueles que se comprazem em ouvir belas vozes, em olhar belas cores e todas as belezas do mesmo gênero”. São pessoas que se preocupam com as coisas intermediárias, que participam ao mesmo tempo do Ser e do Não-Ser. Quando quer precisar a natureza destas coisas, Platão recorre à seguinte comparação: “Elas se assemelham às conversações de duplo sentido que se têm à mesa, e ao enigma infantil do eunuco que golpeia o morcego, donde se pretende adivinhar com que e sobre o que ele bateu”. Estas coisas intermediárias, ao mesmo tempo “luminosas e obscuras”, são de tipo enigmático, feitas à imagem do enigma seguinte: “Um homem que não é um homem, vendo e não vendo um pássaro que não era um pássaro, sobre um galho que não era um galho, jogou e não jogou uma pedra que não era uma pedra.”³⁸ Cada termo se sustenta por seu contrário, e sua síntese suscita uma espécie de vertigem; produz um espelhamento, no qual o obscuro e o luminoso se misturam e se confundem. Na *doxa*, no seio do pensamento racional, encontra-se, portanto, o traço principal que caracteriza, no plano mítico, as Musas, as Sereias, as mulheres-abelhas, em suma, todas as potências duplas, ambíguas, potências que são “verdadeiras e falsas”, (*aletheis e pseudeis*). Em uma passagem do Teeteto, Platão associa, até mesmo de um modo explícito, o epíteto “*alethés e pseudés*” à *doxa*: “A *doxa* se enrosca e gira... convertendo-se em *alethés e pseudés*” (*δόξα στρέφεται καὶ ἐλίττεται... ψευδῆς καὶ ἀληθῆς γιγνομένη*)³⁹.

Todo o mundo mítico da ambigüidade surge através do verbo *στρέφειν*: ele designa a ação dos laços que encerram o Hermes *poikilómetis*, como também traduz a queda da raposa frente à *méuis* mesclada, o movimento do atleta e do sofista que muda de posição e volta-se em um outro sentido⁴⁰. Em *στρέφειν* unido a *ἐλίπτειν*, Platão dá a conotação da mobilidade fundamental, o movimento permanente, que define a ambigüidade no pensamento grego. Além dos testemunhos de Górgias e Platão, consta ainda o de Aristóteles: no pensamento aristotélico, a *doxa* é *alethés* e *pseudés*⁴¹ e “o único modo de abordagem autêntica das coisas que nascem e perecem.”⁴² A *doxa* é a forma de conhecimento que convém ao mundo da mudança, do movimento, ao mundo da ambigüidade, da contingência. “Saber inexacto, mas saber inexacto do inexacto.”⁴³ A concordância destes três testemunhos, muitas das vezes opostos em outros pontos, parece indicar que as afinidades da *doxa* com o mundo da ambigüidade não são fortuitas. A análise da raiz indo-européia * *dek*-permite-nos ser mais afirmativos: G. Redard pôde nos mostrar que esta raiz significa “conformar-se àquilo que se considera como uma norma”, e que a família *do-kos*, *dokein* etc. desdobra-se em torno de uma significação fundamental, “tomar o partido que se considera melhor adaptado a uma situação”⁴⁴. *Doxa* veicula, então, duas idéias solidárias: a de uma escolha, e a de uma escolha que varia em função de uma situação⁴⁵. Mas este sentido fundamental não mostra somente que, através de toda sua história, a *doxa* está situada sob o signo da ambigüidade: ele nos leva a marcar aqui, ainda na escolha de *dokein*, um outro aspecto desse processo de secularização que nos pareceu dar conta de várias tradições relativas a Simônides. Na história da lírica coral, Simônides é o primeiro que não somente compõe hinos aos deuses, mas também louva os homens, celebra os vencedores dos jogos; é ainda um dos primeiros a cantar o louvor dos cidadãos mortos pela cidade. Canta a glória dos “maratonômacos”, dos “vencedores” das Termópilas⁴⁶. Se Simônides é tido por um poeta de Corte, financiado pelas grandes famílias da Tessália, dos Escópadas e os Aléuadas⁴⁷, é também um dos primeiros poetas “engajados”, voltados para a cidade. Um de seus poemas, dirigido a Escopas, é totalmente consagrado à crítica do ideal aristocrático de *ἀγαθός* ou de *ἔσθλός ἀνὴρ*⁴⁸. Este ideal de origem homérica, Simônides o substitui pelo de “homem são” (*ὄγιής ἀνὴρ*) cuja virtude se define em relação à *Pólis* (*εἰδώς γ' ὄνησιπόλιν δίκαν*)⁴⁹. Lança, ainda, o famoso lema: “É a cidade que faz o homem” (*πόλις ἀνδρα διδάσκει*)⁵⁰. Este contexto político da poesia simonidiana dá à escolha de um verbo como *dokein* toda sua significação: *dokein* é, de fato, um termo técnico do vocabulário político⁵¹. É, por excelência, o verbo da “decisão” política. Conseqüentemente, quando Simônides declara que o *dokein* prevalece sobre a *Alétheia*, por um lado, rompe, da maneira mais clara possível, com toda a tradição poética em que *Alétheia* é um valor essencial, mas, por outro, afirma nitidamente sua vontade de secularizar a poesia, visto que substitui um modo de conhecimento excepcional e privilegiado por um tipo de saber mais “político” e menos religioso⁵².

Na história de *Alétheia*, Simônides marca o momento em que o ambíguo se refugia na *doxa*, em que o ambíguo se separa da *Alétheia*. Mas é necessário precisar um ponto importante: quando Simônides reivindica a primazia da *do-*

xa sobre a *Alétheia*, não faz uma escolha segundo a ótica definida por Parmênides, como nos faria crer o contexto da *República*. De fato, por um lado, a *doxa* não significa aqui a opinião no sentido filosófico, ela está “destituída de toda problemática do Ser e do Parecer”⁵³; não possui o caráter pejorativo de conhecimento incerto, que o pensamento filosófico do século V lhe atribuirá, opondo-a a *Epistéme*, à certeza. Por outro lado, a oposição entre *Alétheia* e *doxa* remete-nos a uma problemática interna do pensamento poético: a *Alétheia* que Simônides condena não é a dos filósofos, é a *Alétheia* dos poetas. Podemos, inclusive, dizer que não há para Simônides uma escolha verdadeira entre a *Alétheia* e a *doxa*, pois, ao termo do processo de secularização da poesia, a “revelação poética” cedeu lugar a uma técnica de fascinação. Ao fazer da memória uma técnica secularizada, Simônides condena a *Alétheia* e se consagra à *Apáte*. Simônides não constitui, portanto, unicamente o testemunho do declínio de *Alétheia*; é, acima de tudo, o testemunho de uma corrente de pensamento que privilegia a *Apáte*. Quando define a arte do poeta como uma arte de ilusão cuja função é seduzir, enganar, suscitando “imagens” dos seres fugazes, que são eles mesmos e algo mais que eles mesmos, Simônides prefigura uma das duas grandes vias que dividem a história da problemática da palavra.

Observou-se sempre, através de alguns traços estilísticos, como também através de alguns aspectos de seu personagem, que Simônides anuncia o Sofista⁵⁴. Em seus poemas, cultiva as antíteses, se compraz jogando com a ambigüidade de uma palavra; para seus contemporâneos, ele é o homem que vende sua poesia por dinheiro e se envaidece por “enganar” os outros. Mas entre Simônides e os primeiros sofistas, as afinidades ultrapassam a anedota, tocam o essencial. De fato, a sofística e a retórica, que aparecem com a cidade grega, são formas de pensamento, tanto uma quanto outra, fundamentalmente orientadas para o ambíguo, seja por se desenvolverem na esfera política, que é o próprio mundo da ambigüidade, ou por se definirem como os instrumentos que, por um lado, formulam num plano racional a teoria, a lógica da ambigüidade, e, por outro lado, permitem agir com eficácia nesse mesmo plano de ambigüidade. Os primeiros sofistas, os que precedem a brilhante geração do século V, afirmam-se como especialistas da ação política: são homens que possuem um tipo de sabedoria próxima à dos Sete Sábios, “uma habilidade política e uma inteligência prática”⁵⁵. Um destes homens da *praxis*, em que os gregos reconheciam o modelo ideal da antiga sofística, Mneséfiles, faz sua aparição na história da Grécia na véspera da Salamina: usa a máscara do “sábio conselheiro” em momentos difíceis⁵⁶. Através de suas opiniões, num momento decisivo – verdadeiro *Kairos* –, Mneséfiles ajuda Temístocles⁵⁸ (do qual constitui uma espécie de sombra, de duplo) a dominar uma situação instável, esquivada e ambígua. Graças a ele, o mais astuto dos gregos reverte em seu proveito uma situação de inferioridade manifesta. O sofista é, portanto, um tipo de homem muito próximo do “político”, daquele que os gregos chamam o “prudente” (*φρόνιμος*)⁵⁹: eles têm em comum um mesmo campo de ação e uma mesma forma de inteligência. São homens que se enfrentam diretamente com os assuntos humanos, ou seja, com este domínio “onde nada é estável”, e onde, para falarmos como Aristóteles, “cabe aos próprios atores

dar conta da oportunidade (*καίρως*) que têm, como é o caso na arte médica e na navegação⁶⁰. O domínio do político e do sofista constitui, portanto, um plano de pensamento que se situa no pólo oposto àquele que o filósofo reivindica como sendo seu desde Parmênides: o plano da contingência, a esfera do *kairos*, este *kairos* que não pertence à ordem da *epistémē*, mas à ordem da *doxa*⁶¹. É o mundo da ambigüidade⁶².

Neste ponto, a sofística não é separável da retórica, que surgiu na Magna Grécia, dentro de um mesmo contexto político, seja em relação com as primeiras deliberações da primeira "democracia", seja em relação ao funcionamento da justiça dialogada⁶³. Para retomar as palavras de Platão, a retórica é "uma prática que exige uma alma dotada de penetração e de audácia, e, naturalmente, apta para o trato com os homens"⁶⁴. Exige, portanto, as qualidades intelectuais que definem o "prudente", pois desenvolve-se no próprio meio dos assuntos humanos, onde nada é estável, porém movediço, duplo e ambíguo. Produtos de uma mesma cultura política, a sofística e a retórica desenvolvem também técnicas mentais solidárias. Em um mundo onde as relações sociais são dominadas pela palavra, o sofista e o retórico são ambos técnicos do *lógos*. Ambos contribuem na elaboração de uma reflexão sobre o *lógos* como instrumento, como meio de ação sobre os homens. Para o sofista, o campo da palavra está delimitado pela tensão dos dois discursos sobre cada coisa, pela contradição das duas teses sobre cada questão⁶⁵. Neste plano de pensamento, regido pelo "princípio de contradição"⁶⁶, o sofista aparece como o teórico que torna lógico o ambíguo, e que faz desta lógica o instrumento próprio para fascinar o adversário, capaz de fazer triunfar o menor sobre o maior⁶⁷. O fim da sofística, assim como o da retórica, é a persuasão (*peithō*)⁶⁸, o engano (*apáte*). No coração de um mundo fundamentalmente ambíguo, são técnicas mentais que permitem dominar os homens através da própria potência do ambíguo. Portanto, sofistas e retóricos são, plenamente, homens da *doxa*. Platão tem toda razão de considerá-los como mestres de ilusão, que mostram aos homens, no lugar do verdadeiro, ficções, simulacros e "ídolos" que os fazem tomar pela realidade⁶⁹. Para eles, de fato, a arte suprema é dizer "*ψεύδεα ... ἐτύμοισιν ὁμοία*"^{69B}. Neste plano de pensamento não há, portanto, em nenhum momento, lugar para *Alétheia*. O que é, com efeito, a palavra para o sofista⁷⁰? Para ele, o discurso é, certamente, um instrumento, mas jamais um instrumento de conhecimento do real. O *lógos* é uma realidade em si, mas não é, de modo algum, um significante que tende a um significado. Neste tipo de pensamento, não há nenhuma distância entre as palavras e as coisas. Para Górgias, que leva esta concepção às últimas conseqüências, o discurso não revela as coisas nas quais se apóia, tampouco nada tem a comunicar; e mais ainda, não pode ser uma forma de comunicação com o outro. É um "grande senhor de corpo minúsculo e invisível"⁷¹ que apresenta uma curiosa semelhança com o Hermes criança do *Hino homérico*, provido de uma varinha mágica⁷², a mesma que Apolo lhe dera para levar os rebanhos, fazendo uso da violência, mas que aqui se torna o instrumento da persuasão da "psicagogia"⁷³. A potência do *lógos* é imensa: traz o prazer, leva embora as preocupações, fascina, persuade, transforma por encantamento⁷⁴. O *lógos* não visa nunca, neste plano, dizer a *Alétheia*⁷⁵. Ao final de uma exposição de

objetivos da sofística, da retórica e da erística, depois de ter constatado que a primeira é uma potência que age sobre a imaginação através do jogo de palavras, que a segunda se desenvolve sobre o terreno do especioso e visa persuadir, que a terceira encontra seu ponto de partida no *agôn* e seu ponto de chegada na vitória, Clemente de Alexandria podia escrever: "A *Alétheia* não é nada em meio a tudo isso."⁷⁶ Desta forma, não fazia mais do que retomar uma idéia muitas vezes expressa em Platão, a propósito da retórica: "É a persuasão, e não a *Alétheia*, a maior das preocupações"⁷⁷. Sofística e retórica delimitam, portanto, um plano de pensamento que está fora da *Alétheia*. Mas, neste nível também, como em Simônides, a antiga relação de *Alétheia* com a Memória como função religiosa está definitivamente rompida: para os sofistas, de fato, a memória não é mais do que uma função secularizada cujo desenvolvimento é indispensável para esta forma de inteligência, trabalhada tanto na sofística quanto na política⁷⁸.

Se examinarmos a reflexão dos sofistas e dos retóricos sobre a linguagem como instrumento, duas conclusões impõem-se: por um lado, o pensamento grego isola, coloca de lado uma zona específica do ambíguo, um plano do real que pertence a uma ordem exclusiva da *apáte*, da *doxa*, da "*alethés* e do *pseudés*"; por outro lado, neste plano de pensamento, observa-se uma correlação perfeita entre a secularização da memória e a desvalorização da *Alétheia*. A relação entre os dois termos é da ordem do necessário. No plano das estruturas mentais, o fato essencial é que entramos em um outro sistema de pensamento: outro, porque o ambíguo não é mais uma face da *Alétheia*. É um plano do real que exclui de algum modo a *Alétheia*; outro também porque o ambíguo não é mais a união dos contrários complementares, mas a síntese dos contrários "contraditórios"⁷⁹. As conseqüências desta mutação mental e lógica serão plenamente ilustradas pela segunda linha de evolução.

Por volta do final do século VI, a Grécia vê nascer, em meios particularizados, um tipo de pensamento filosófico e religioso⁸⁰ que é diametralmente oposto ao dos sofistas. A oposição afirma-se em todos os pontos: o segundo é um pensamento de caráter secularizado, voltado para o mundo exterior, orientado para a *praxis*; o primeiro é de caráter religioso, voltado para si mesmo, preocupado com a salvação individual. Se o sofista, como tipo de homem e como representante de uma forma de pensamento, é o filho da cidade, e se ele visa essencialmente, dentro de um quadro político, agir sobre o outro, já os magos e os iniciados vivem à margem da Cidade e aspiram somente a uma transformação totalmente interior⁸¹. A estes fins diametralmente opostos correspondem técnicas radicalmente diferentes. Se as técnicas mentais da sofística e da retórica marcam uma ruptura manifesta com as formas de pensamento religioso que precedem ao advento da razão grega, as seitas filosófico-religiosas, ao contrário, colocam em ação procedimentos e modos de pensamento que se inscrevem diretamente no prolongamento do pensamento religioso anterior. Dentre os valores que, neste plano de pensamento, continuam a representar através das renovações de significação o mesmo papel importante que tinham no pensamento anterior, é preciso pôr em evidência a Memória e a *Alétheia*.

Em um mito, cuja disposição cosmológica provém diretamente do pita-

górico Petron de Hímera, Plutarco descreve uma *Planície de Alétheia*: “. . . Os mundos não são infinitos, . . . não existe apenas um, nem cinco, mas cento e oitenta e três. Reúnem-se em forma de triângulo, à razão de sessenta por lado; os três que restam estão colocados cada um em um ângulo. Os mundos vizinhos encostam, portanto, uns nos outros, no curso de suas revoluções, como numa dança. A superfície interior do triângulo serve a todos estes mundos, como sede comum, e se chama *Planície de Alétheia*. É aí que jazem imóveis os princípios, as formas, os modelos daquilo que foi e de tudo que será. Em torno destes princípios, encontra-se a eternidade, da qual o tempo foge como uma onda, dirigindo-se para os mundos. Tudo isso pode ser visto e contemplado uma vez, a cada dez mil anos, pelas almas humanas, caso estas tenham vivido bem; e as melhores iniciações desta terra são apenas um reflexo desta iniciação e desta revelação. As conversas filosóficas têm como razão de ser o fato de nos recobrar a memória dos belos espetáculos de lá, ou, senão, de nada servem.”⁸² Ainda que o testemunho possua uma antigüidade irrecusável⁸³, o mito de Plutarco apresenta o interesse de unir fortemente, em um contexto religioso, o ato de Memória e a visão da *Planície de Alétheia*. Neste ponto fundamental, ecoa o mito do *Fedro*, onde Platão descreve a procissão celeste das almas em direção ao “lugar que está acima do céu”⁸⁴. Em sua corrida louca para contemplar “as realidades que são exteriores ao céu”⁸⁵, as almas se esforçam para seguir os deuses tão perfeitamente quanto for possível. Apenas algumas chegam a perceber as Realidades. “O motivo deste zelo sem limites para ver onde se encontra a *Planície de Alétheia*, é que desta pradaria provém o pasto que, sabe-se, convém àquilo que de mais perfeito há na alma: é disso que se alimenta a natureza desta plumagem de asas, à qual deve a alma sua leveza.”⁸⁶ Mas a *Planície de Alétheia* constitui apenas uma parte de uma paisagem mítica que podemos restituir; de fato, segundo os termos do decreto de Adrastéia, “toda alma que, tendo pertencido à companhia de um deus, viu algo das realidades verdadeiras (τῶν ἀληθῶν), está sã e salva até a revolução seguinte; . . . mas se fora incapaz de seguir de perto o deus, se não chegar a ver nada, vítima de alguma desgraça, plena de esquecimento (λήθης), de maldade, torna-se mais pesada”, e encontra-se, então, tomada pela roda dos nascimentos⁸⁷. A oposição de *Alétheia* e de *Léthe* é, portanto, explicitamente afirmada. Podemos pensar como Proclus, quando assinala a correlação da *Planície de Alétheia* com a *Planície de Léthe* na *República*⁸⁸. A alma “plena de esquecimento” da qual fala o *Fedro*, é, de fato, uma destas almas sedentas que, negligenciando a recomendação formulada no mito da *República*, fartou-se de uma água que nenhum recipiente poderia conter, a água do rio *Améles*, a água que corre na *Planície de Léthe*⁸⁹. Na teoria do conhecimento platônico, a oposição entre a *Planície de Alétheia* e a *Planície de Léthe* traduz em um plano mítico a oposição entre o ato de *anamnesis*, que é a evasão fora do tempo, a revelação do ser imutável e eterno, e a falta de *Léthe*, que é a ignorância humana e o esquecimento das verdades eternas⁹⁰.

Destes testemunhos, deduz-se que *Alétheia* se opõe a *Léthe* e que *Alétheia* está articulada à Memória. Estes dois traços essenciais impõem uma aproximação com uma série de textos de caráter místico que nos informam sobre as doutrinas escatológicas, nas quais *Mnemosýne* é uma potência com-

plementar de *Léthe*⁹¹. Esta aproximação é tão legítima quanto a oposição entre a *Planície de Alétheia* e a *Planície de Léthe* não constitui uma fabulação especificamente platônica⁹²: por um lado, ela é atestada em Empédocles, segundo uma determinada tradição⁹³; por outro, esta representação mítica se inscreve num “campo ideológico” esboçado pela oposição entre *Alétheia* e *Léthe* no pensamento poético e no pensamento mântico. A geografia mítica das duas Planícies de *Alétheia* e de *Léthe*, como a representação escatológica das duas fontes de *Mnemosýne* e de *Léthe*, faz parte das representações específicas de meios intermediários entre a filosofia e a religião, os meios filosófico-religiosos. Ambas representações são solidárias de uma doutrina de reencarnação das almas; só são inteligíveis em um pensamento assombrado pela salvação individual, obcecado pelo problema da alma e do tempo. Neste plano de pensamento, a Memória⁹⁴ não é apenas, como para os poetas e os adivinhos, um dom de vidência que permite a compreensão total do passado, do presente e do futuro, mas é, sobretudo, o último termo da cadeia de reencarnações. Seu valor é duplo: como potência religiosa, *Memória* é a água de Vida que marca o termo último do ciclo das metemempsotas; como faculdade intelectual, é a disciplina de salvação que traz a vitória sobre o tempo e a morte, e permite conquistar o mais completo saber⁹⁵. Na concepção dicotômica das seitas filosófico-religiosas, a vida terrestre está gangrenada pelo tempo, sinônimo de morte e de Esquecimento: o homem está jogado no mundo de *Léthe*, errante na campina de *Ate*⁹⁶. Para transcender o tempo humano e se purificar do esquecimento, as seitas elaboram uma técnica de salvação que constitui uma regra de vida, uma “receita de santidade”, introduzindo técnicas psicofisiológicas que, através de uma experiência cataléptica, visam liberar a alma dos laços corporais⁹⁷. Um tipo de vida entrecortado por obrigações e tabus permite ao iniciado, ao termo de sua ascese, apresentar-se diante dos guardiães da fonte *Memória*, onde beberá a água que irá purificá-lo de todo traço de temporalidade e consagrará, definitivamente, seu estatuto divino. Lembrar-se, separar a alma do corpo, beber a água de *Mnemosýne*, são expressões que traduzem um só e mesmo tipo de vida em níveis diferentes. É neste plano de pensamento que a visão da *Planície de Alétheia* toma toda sua significação. A aventura de Epimênides é decisiva neste ponto: “Durante o dia, Epimênides se deitara em sua caverna de Zeus Diktaios, dormira um sono profundo durante vários anos; conversara em sonho com os deuses e falara com *Alétheia* e *Dike*.”⁹⁸ A experiência de Epimênides se situa no mesmo plano social e mental que o das seitas filosófico-religiosas: o meio dos magos, dos inspirados, dos indivíduos com comportamentos de exceção, homens à margem do grupo social organizado na *Pólis*; o nível de pensamento é o do movimento extático dos especialistas da alma. Epimênides é um destes magos que se alimentam de malva e de asfódelo; é um purificador e um adivinho: conhece o passado, o presente e o futuro. Como todos os inspirados de sua espécie, está sujeito a sonos catalépticos: sua alma escapa à vontade de seu corpo. Este tipo de experiência prolonga, incontestavelmente, procedimentos de mântica incubatória⁹⁹. O sono é, de fato, o momento privilegiado em que a alma, “atrelada ao corpo” durante o dia, pode, uma vez liberada de seu serviço, contemplar a pura *Alétheia*: pode “lembrar-se do passado, discernir o presente, prever o

futuro”¹⁰⁰. No caso de Epimênides, se a conversa com *Alétheia* traduz um dom de vidência análogo ao do adivinho¹⁰¹, convém igualmente a uma *meléte* que visa escapar do tempo e atingir um plano do real que se define essencialmente por sua oposição em relação a *Léthe*. Ao entrar em contato com *Alétheia*, Epimênides atinge a familiaridade com os deuses, que é rigorosamente semelhante ao estatuto divino do iniciado das “tabuletas de ouro”, quando pode tomar a água fresca do lago *Memória*¹⁰². O plano de *Alétheia* é o do divino: caracteriza-se pela intemporalidade e pela estabilidade. É o plano do Ser, imutável, permanente, que se opõe ao da existência humana, submetida à geração e à morte, desgastada pelo Esquecimento.

No pensamento das seitas filosófico-religiosas, a *Alétheia* está no centro de uma configuração de potências e de noções perfeitamente homólogas àquelas que a cortejam no pensamento religioso: inserida na *Memória*, como função religiosa, *Alétheia* está associada à *Dike* que marca sua identidade na ordem das coisas. Encontra-se também reforçada pela *Pistis* que representa aqui, como no pensamento religioso dos adivinhos e dos poetas inspirados, a fé no Ser, a concordância com uma potência superior, cujas revelações são aceitas pelo homem: a Musa de Empédocles que diz a *Alétheia*, professa “palavras confiáveis” (*πιστόματα*)¹⁰³. Mas a semelhança entre a *Alétheia* das seitas filosófico-religiosas e a *Alétheia* dos poetas, dos adivinhos e dos reis de justiça pára aqui: enquanto que, no pensamento destes últimos, *Alétheia* é, na qualidade de potência religiosa, inseparável da *Peithô*, o plano da *Alétheia-Dike-Pistis* é, nas seitas filosófico-religiosas, radicalmente separado do plano da *Peithô*. No mito do Górgias, os homens da *Peithô* se definem por sua *apistia*; são desgraçadas vítimas do Esquecimento, a presa dos prazeres; são levados pelo incessante correr das coisas¹⁰⁴. *Peithô* está definitivamente do lado de *Léthe*: é irmã de *Hedoné*, *Áte* sendo seu duplo¹⁰⁵. *Peithô* simboliza o mundo úmido da geração, a doçura branda do prazer, não somente da palavra, como também o da mulher, o prazer físico. Para este pensamento voltado para si mesmo, assombrado pela falta, ansioso pela pureza, a condição do homem que se consagra ao Esquecimento, cravado na Noite, está situada sob o signo de *Peithô*¹⁰⁶. Na tradição arcaica, se o homem sente que está sujeito ao Esquecimento, se sua memória é vacilante, a dos deuses pode também falhar; ao contrário, num tempo de crise religiosa, em que os homens estão separados dos deuses por um abismo intransponível, a *Memória* inalterável torna-se o privilégio unicamente dos deuses, estando o homem definitivamente privado dela. Nas seitas filosófico-religiosas, existe, portanto, por um lado o Imutável, o Ser, a *Memória*, a *Alétheia*, e por outro, o Fluente, o Não-Ser, o Esquecimento, *Léthe*. A ruptura é clara, e o *theios anèr* é a prova disto: toda sua “ascese” é um esforço para passar do plano de *Léthe* para o plano de *Alétheia*. O universo espiritual das seitas filosófico-religiosas é um mundo dicotômico onde a ambigüidade cedeu lugar à contradição. Se o par *Alétheia-Léthe* marca, através das mutações de valores, uma continuidade real com o pensamento mítico, a articulação das duas potências é radicalmente diferente: passa-se de uma lógica a outra.

Entre este plano de pensamento, radicalmente dividido em *Alétheia* e *Léthe*, e determinadas representações que remetem ao mesmo universo es-

piritual, podemos indicar curiosas correspondências. Um certo número de documentos, de natureza e de época diferentes, testemunham a importância fundamental nestes meios de uma problemática da escolha. O homem não vive mais em um mundo ambivalente onde os “contrários” são complementares, onde as oposições são ambíguas. Acha-se lançado num universo dualista de oposições nítidas: a escolha impõe-se com urgência. Na sociedade pitagórica que ocupa um lugar importante nestes meios filosófico-religiosos, um dualismo marcado distingue duas vias: uma delas, à esquerda, é a de *Hedoné*, a outra, à direita, a de *Pónos*. Alguns testemunhos nos levam a pensar que a escolha exemplar de Herácles, na encruzilhada de caminhos¹⁰⁷, definiu para estes meios a necessidade de uma opção fundamental, a mesma que o adolescente deve fazer no umbral da existência humana. A via da salvação é a via do esforço; é a via de *Meléte*, da longa *askésis*, do exercício de memória. A outra via é a do prazer, do vício, do Esquecimento. Uma é rude e escarpada; a outra, plana e fácil, pois, uma vez nela, o homem se deixa levar por uma inclinação natural, por seu gosto pelo prazer¹⁰⁸. À encruzilhada dos caminhos que se abre no começo da existência, corresponde a bifurcação dos caminhos no além. No outro mundo, de fato, a alma encontra uma bifurcação da qual saem dois caminhos, um em direção às Ilhas dos Bem-Aventurados, o outro em direção ao Tártaro¹⁰⁹. Nas “tabuletas de ouro” são duas vias que levam, cada uma delas, a uma fonte, uma à esquerda, a outra à direita, onde se encontra a água do lago *Memória*. Mas a escolha no além é puramente factícia: as tabuletas que acompanham o iniciado em seu túmulo indicam-lhe claramente o caminho que deve tomar, o caminho a que tem direito. Uma delas diz, expressamente, que a alma eleita anda pelo caminho da direita¹¹⁰. A maior parte fornece ao iniciado a senha que lhe permitirá beber a água de Vida. A escolha no além está, portanto, prefigurada pela escolha feita embaixo. Existe uma perfeita correspondência entre o plano terrestre e o plano escatológico. Todo este pensamento dicotômico que opõe direita e esquerda, *Pónos* e *Hedoné*, *Memória* e Esquecimento, *Alétheia* e *Léthe*, é um pensamento de alternativa. A escolha que se impõe nas seitas filosófico-religiosas é o sinal indubitável da contradição que rege este pensamento. Entretanto, ainda que a ambigüidade tenha desaparecido, como zona intermediária entre os termos antitéticos, não foi riscada, na mesma medida, do mundo humano, como forma do real. Quando Empédocles coloca seu discípulo Pausânias diante de uma escolha entre dois tipos de vida, opõe a via da *Meléte*, que lhe permitirá, com os *prapides* bem firmes, fixar solidamente os ensinamentos da Musa e, a partir deles, adquirir outros, a uma outra via em que o homem se encontra abandonado a si mesmo, a procura das miríades de coisas vis. Uma é a via das “divinas *prapides*”, e a outra da “*doxa* obscura”¹¹¹. Nas seitas filosófico-religiosas, à estabilidade, à solidez opõe-se a fluidez, o escoamento: os homens vivem naturalmente no mundo da *Peithô*, o mundo da *Doxa*, que é o que se move, perpetuamente móvel, que define para os gregos a própria essência da ambigüidade.

A evolução de *Alétheia* nos meios filosófico-religiosos é, portanto, autêntica e complementar daquela que se esboça de Simônides aos sofistas. Antitética, porque a *Alétheia* representa, dentre os primeiros, o mesmo papel

absoluto que *Apáte* no pensamento dos segundinos. Mas também complementar, porque, para uns positiva e para outros negativamente, a relação de *Alétheia* com a memória, como função religiosa, revela-se necessária, estrutural. Em um ponto essencial, a história das seitas completa o que a sofisticada e a retórica podiam nos ensinar sobre um ponto essencial. Para essas últimas, a *Alétheia* era, de algum modo, colocada entre parênteses e, como apenas *Apáte* triunfava, não se podia definir a relação lógica destes dois termos. Ao contrário, no pensamento das seitas filosófico-religiosas, a predominância de *Alétheia* não nega o mundo da ambigüidade: o universo das seitas filosófico-religiosas é um universo da escolha. Porém, neste plano de pensamento, quer seja *Léthe*, *Peithó*, *Apáte* ou *Doxa*, a ambigüidade é sempre o contrário de *Alétheia*. Não há terceira via: é *Alétheia* ou *Apáte*.

+	-
Planície de <i>Alétheia</i> <i>Mnemosýne</i> <i>Meléte Thanatou</i>	Planície de <i>Léthe</i> <i>Léthe</i> <i>Améles</i>
Memória { Alma Tempo	Esquecimento
<i>Pónos</i> Direita Intemporalidade	<i>Hedoné</i> Esquerda Tempo
<i>Alétheia</i> { <i>Dike</i> <i>Pistis</i>	<i>Peithó</i> { <i>Léthe</i> <i>Hedoné</i> <i>Áte</i>
Luz	Noite

Em uma perspectiva diacrônica, deveríamos falar de uma ruptura na continuidade ou de uma continuidade na ruptura? Apesar do corte que separa radicalmente uma lógica da ambigüidade de uma lógica da contradição, a continuidade, de fato, parece perfeita em pontos essenciais: no plano de pensamento das seitas filosófico-religiosas, como no do poeta, do adivinho e do rei de justiça, a memória permanece como um valor fundamental, e o mago é um "mestre da verdade" assim como o vidente e o rei de justiça.

Entretanto, entre um e outro "mestre da verdade", entre uma e outra "Verdade", as diferenças se manifestam no próprio seio das semelhanças: em um sistema de pensamento em que os problemas do tempo e da alma são fundamentais, a memória não é apenas um dom de vidência, uma "decifração" do invisível que interfere constantemente no visível; ela torna-se um meio de transcendência do tempo e de separação da alma do corpo, um método que permite, portanto, atingir algo radicalmente diferente do visível. A mesmo tempo, a *Alétheia* muda de significação; não é mais a potência eficaz que ins-

titui a palavra do adivinho ou do poeta. Em um sistema de pensamento que se separa, se não das formas míticas, ao menos da lógica do mito, *Alétheia* se torna uma potência mais estritamente definida e mais abstratamente concebida: simboliza, ainda, mais um plano do real que toma a forma de uma realidade intemporal, que se afirma como o Ser imutável e estável, na mesma medida em que *Alétheia* se opõe radicalmente a um outro plano de realidade, que o Tempo, a Morte e *Léthe* definem. Além disso, o plano do real que simboliza *Alétheia* a partir de então não é mais definido apenas pelas qualidades religiosas de um tipo de homem do qual é inseparável: apresenta-se bem mais objetivado, concebido de um modo mais abstrato¹¹²; está radicalmente eliminado dos outros planos do real, para os quais se torna um padrão; tende cada vez mais a se tornar uma espécie de prefiguração religiosa do Ser, e até mesmo do Um, na medida em que se opõe, de maneira irreduzível, ao mutante, ao multiforme, a tudo que é duplo. Portanto, de um pensamento ao outro, não é somente a relação lógica entre os dois termos que se acha modificada, são os próprios termos. Esta mudança de significação introduz, necessariamente, uma diferença entre os dois tipos de "mestres da verdade": na medida em que *Alétheia* é apreciada como um valor radicalmente eliminado dos outros planos do real, na medida em que se define como o Ser na sua oposição com o mundo confuso e ambíguo da *Doxa*, o "mestre da verdade" das seitas filosófico-religiosas toma consciência, cada vez mais, da distância que o separa, ele que sabe, que vê e diz a *Alétheia*, dos outros, os homens que não sabem nada, os desgraçados cambaleantes no incessante decorrer das coisas. No plano mítico, o vidente, fosse ele poeta ou adivinho, é, de algum modo, naturalmente um "mestre da verdade": a *Alétheia* faz parte da ordem constituinte das coisas, ela é o apanágio de uma função social, não estando separada de *Apáte*. No mundo das seitas filosófico-religiosas, ao contrário, onde a distância entre os deuses e os homens se agrava, a *Alétheia*, radicalmente separada da *Apáte*, não está mais ligada a uma função social: o mago é um indivíduo. O novo "mestre da verdade" sente, necessariamente, aquilo que o separa dos outros homens, tudo aquilo que faz dele um indivíduo de exceção.

De Epimênides de Creta a Parmênides de Eléia¹¹³, do mago estático ao filósofo do Ser, a distância parece intransponível. O problema da salvação, a reflexão sobre a alma, as exigências de purificação próprias a Epimênides, Parmênides substituí-os pelo problema do Um e do Múltiplo, uma reflexão sobre a linguagem, exigências lógicas. De um a outro, o vocabulário, a problemática, o nível de pensamento, tudo é diferente. Estas divergências incontestáveis que marcam a própria originalidade do pensamento filosófico não impedem, entretanto, que entre Epimênides e Parmênides se estabeleçam afinidades em toda uma série de pontos cujo lugar geométrico é precisamente a *Alétheia*. Em primeiro lugar, toda a *mise-en-scène* do prólogo do *Tratado sobre a natureza* remete-nos a atitudes específicas do adivinho, do poeta e do mago¹¹⁴. Quando Parmênides quer definir a natureza de sua atividade espiritual, delimitar o objeto de sua busca, recorre ao vocabulário religioso das seitas e das confrarias. É o tema da viagem de carro: objeto de prestígio social, veículo aristocrático, o carro leva as almas à viagem escatológica. É o tema das divindades "psicopompas": abandonando as moradas da Noite, as

Filhas do Sol abrem-lhe o caminho da Luz. Ao galope de seus “eloqüentes jumentos”¹¹⁵, Parmênides se lança numa espécie de além: passa da Noite ao Dia, das Tenebrosas à Luz. Por trás das pesadas portas que guarda a Justiça, obtém a visão direta da Deusa que lhe confere, como fazem as Musas com Hesfodo, a revelação sob a máscara do Eleito, do homem de exceção: ele é aquele que sabe. *Alétheia* é seu privilégio. “Mestre da verdade”, distingue-se “daqueles que nada sabem”, “os homens de duas cabeças, surdos, cegos”¹¹⁶. O caminho da “Verdade” não pode se confundir com a via que seguem os homens “de olhar desviado, de ouvidos zumbidores”¹¹⁷. Solidária a um dom de vidência análogo ao dos adivinhos e dos poetas inspirados, a *Alétheia* de Parmênides se desenvolve, além de tudo, no centro de uma configuração de potências perfeitamente semelhante àquela que domina o pensamento religioso mais antigo. Como a *Alétheia* de Hesfodo, como a *Alétheia* de Epimênides, a “Verdade” de Parmênides está articulada à *Dike*¹¹⁸, que não é mais, neste momento, apenas a ordem do mundo, mas a correção, o rigor do pensamento. A *Pistis*¹¹⁹ acompanha-a com toda força que requer a revelação de uma deusa. *Apáte* faz-lhe frente com o mesmo rigor aparente: no discurso sobre a *Alétheia* responde o *κόσμος ἀπατηλός ἐπέων*¹²⁰. A via das *Doxai* se abre em face do caminho da “Verdade”. Por seu contexto religioso, por uma configuração, a *Alétheia* de Parmênides se inscreve na linha de uma tradição que, para além de Epimênides e do movimento das seitas, remonta a Hesfodo e ao pensamento religioso do qual constitui o testemunho mais autorizado. Mas as afinidades destacam-se por um terceiro ponto, que toca a própria essência da filosofia parmenídica. Através de toda sua história, *Alétheia* encontra-se no coração do problema do Ser¹²¹: por trás da *Alétheia* do adivinho, do poeta inspirado, reconhecemos a noção de “palavra-realidade”, e a *Alétheia* das seitas filosófico-religiosas nos apareceu como um primeiro esboço do Ser-Um. Contudo, em Parmênides, a questão do Ser é central. Se a *Alétheia* representa um papel capital em seu sistema de pensamento, é porque a filosofia parmenídica é uma filosofia do Ser. Em Parmênides, a questão do Ser surge na problemática das relações entre a palavra e a realidade¹²², problemática que se coloca nos termos de *Alétheia* e *Apáte*: no momento em que a distância se insinua entre as palavras e as coisas¹²³, o filósofo, que está à espreita do Ser, procura distinguir, na linguagem, o estável do não-estável, o permanente do fluente, o “verdadeiro” do “enganoso”. Procura obstinadamente separar o Ser daquilo que chama as palavras, os nomes (*ἔπεα, ὀνόματα*)¹²⁴, que são, aos seus olhos, como o decorrer incessante das coisas no plano da linguagem. Toda a reflexão parmenídica sobre a linguagem como instrumento de conhecimento do real se desenvolve em torno de um centro minúsculo, a pequena palavra grega *ἔστι*, o verbo “ser”*. Nesta reflexão, que é paralela à reflexão dos sofistas sobre a linguagem como instrumento de ação sobre o outro, é preciso distinguir cuidadosamente dois planos:

*Adotamos, no caso, o verbo “ser”, em português, como tradução do verbo *être*, em francês. Lembramos, porém, que o verbo *être* significa “ser ou estar”, correspondendo, assim, ao verbo *εἶμι* em grego, que também possui ambos os sentidos. (N. da T.)

o plano dos dados da linguagem, a situação caracterizada da linguagem grega, e o plano dos problemas que a filosofia é levada a colocar através destes dados. Quanto aos elementos da linguagem, em primeiro lugar, a língua grega possui um verbo “ser”, o que, como observa E. Benveniste¹²⁵, não é, de modo algum, uma necessidade de toda língua. Acontece também que o grego o emprega de modos singulares: carrega-o de uma função lógica, a da cópula. O verbo “ser” é um verbo com uma extensão maior que qualquer outro, um verbo que pode se tornar uma noção nominal, e mesmo seu próprio predicado¹²⁶. É nesta situação lingüística que se levanta a questão das relações entre a palavra e a realidade. À questão de saber se o *lógos* é o real, todo o real, e de saber qual é o ponto fixo no discorrer das palavras, Parmênides responde da seguinte maneira: o Ser é, o Não-Ser não é. O Ser é, aí está a *Alétheia*¹²⁷. Toda a filosofia de Parmênides parece estar fascinada pelo Ser: já que se exprime através de uma palavra, o Ser tem uma significação única, irredutível. Sendo um nome Uno, significa necessariamente uma coisa Una¹²⁸. Sua unicidade abole a diversidade de significações, a pluralidade dos predicados. No Ser parmenídico, todas as aspirações ao Um, ao Permanente, ao Intemporal, são satisfeitas de uma só vez. Em uma outra linguagem e em um plano de pensamento diferente, o Ser de Parmênides responde ao mesmo problema que o *Cronos* dos Órficos: como conciliar o Um e o Múltiplo¹²⁹. Para Parmênides, como para toda uma tradição que não se inspira diretamente em sua filosofia, *Alétheia* define-se como o “simples” que se opõe ao “duplo”¹³⁰, a tudo aquilo que é ambíguo, “de duas cabeças”. Entre Epimênides e Parmênides, as afinidades se acentuam, definitivamente, em um último ponto que, ao contrário dos precedentes – signos de uma continuidade desde o pensamento religioso mais antigo –, confirma a ruptura lógica entre o pensamento mítico e o pensamento racional: como o universo das seitas filosófico-religiosas, o mundo de Parmênides é um mundo da escolha. A afirmação da deusa no Prólogo é clara: existem dois caminhos, o da *Alétheia* e o das *Doxai*, *Alétheia* ou *Apáte*.

Entre o mago Epimênides que vê a *Alétheia* e o filósofo que diz a “Verdade”, não existem apenas semelhanças, existem também diferenças. Uma dentre todas elas é capital, pois assinala uma virada na significação do verdadeiro. Para o homem que sabe, para o Eleito que tem o privilégio de memória, o Esquecimento é o mal, a negatividade pura. Entre *Alétheia* e *Léthe* existe um vazio. Contudo, se Parmênides é também, por toda uma série de traços, um destes homens que sabe, não deixa por isso de consagrar menos da metade de seu poema à *Apáte*, às *Doxai* dos mortais¹³¹. Por que falar do que não é *Alétheia*, quando se possui o Ser? De Epimênides a Parmênides o contexto social não é mais o mesmo: o mago vive à parte em relação à *Pólis*, à margem da sociedade. Ao contrário, o filósofo está submetido ao regime da Cidade e, por conseguinte, a exigências de publicidade. Está forçado a abandonar o santuário da revelação¹³²: a *Alétheia* lhe é conferida pelos deuses, mas, ao mesmo tempo, sua verdade submete-se, se não à verificação, pelo menos à confrontação. Parmênides dá conta das *Doxai*, iniciando um discurso de “palavras enganadoras”. Diante da *Alétheia* inserida no Ser, a *Apáte* expõe seus prestígios: institui um plano do real onde reina *Párrhasis*¹³³, onde o Dia se mistura com a Noite. É o universo da pluralidade das *Doxai*, universo cuja

definição é dada por Parmênides quando fala dos homens que quiseram nomear duas coisas, pois nomear uma só não lhes pareceu necessário. Plano de pensamento regido pela contradição, mas onde os contrários são postos, simultaneamente, no plano da linguagem¹³⁴. A *Apáte* não é, portanto, a negatividade pura; nela, a luz se mistura com a Noite. Poderíamos definir aproximadamente este plano através da seguinte fórmula: *alethés* e *pseudés*. No próprio seio do universo “enganador” o filósofo pode descobrir os traços de *Alétheia*. A escolha não tem mais como consequência a mesma significação que nas seitas filosófico-religiosas. Se nelas a *Alétheia* se opõe absolutamente à *Léthe*, à *Apáte*, no sistema de Parmênides a mesma escolha já não é mais exclusiva, suas nuances variam conforme as exigências da discussão. A oposição radical se situa entre o Ser e o Não-Ser¹³⁵, e não mais entre *Alétheia* e *Apáte*.

É na *Alétheia* de Parmênides que melhor se expressa a ambigüidade da primeira filosofia que “confia ao público um saber, proclamando-o, ao mesmo tempo, inacessível para a maioria”¹³⁶. “Verdade” pronunciada por um tipo de homem que, por vários traços, se vincula à linhagem dos “mestres da verdade”, a *Alétheia* de Parmênides é também a primeira “verdade” grega a se abrir a uma confrontação de caráter racional. É o primeiro esboço de uma verdade objetiva, de uma verdade que se institui no e pelo diálogo¹³⁷.

VII Ambigüidade e Contradição

Alétheia é um testemunho capital na mutação de um pensamento mítico em um pensamento racional. Potência religiosa e conceito filosófico, *Alétheia* marca, entre o pensamento religioso e o pensamento filosófico, tanto determinadas afinidades essenciais quanto uma ruptura radical. As afinidades se situam num nível duplo, o dos tipos de homem e o dos quadros do pensamento. Do rei de justiça ao filósofo mais abstrato, a “verdade” continua a ser o privilégio de determinados tipos de homem. Existem na Grécia arcaica funções privilegiadas que têm a “Verdade” por atributo, como determinadas espécies naturais possuem nadadeiras ou asas¹. Poetas inspirados, adivinhos e reis de justiça são, antes de mais nada, “mestres da verdade”. Desde sua aparição, o filósofo toma o lugar destes tipos humanos: assim como eles, como uma continuação dos magos e dos indivíduos extáticos, o filósofo pretende atingir e revelar uma “verdade” que é o “homólogo e a antítese”² da “verdade religiosa”. Além disto, se a filosofia se opõe diretamente, sob vários pontos, às concepções religiosas tradicionais, apresenta-se, também, sob alguns aspectos de sua problemática, como herdeira do pensamento religioso. J.-P. Vernant chegou a escrever que “o pensamento físico dos Milésios movia-se no quadro das grandes oposições estabelecidas pelo pensamento religioso dos gregos, entre toda uma série de termos antinômicos: os deuses – os homens; o invisível – o visível; os eternos – os mortais; o permanente – o mutante; o potente – o impotente; o puro – o mesclado; o seguro – o incerto;”³. Entre as potências religiosas *Alétheia* e *Peithó* e a dupla problemática paralela da eficácia da palavra sobre o outro, de um lado, e da correspondência da palavra com o real, do outro, a relação parece-nos necessária. Ainda aqui, o inquirido racional, tanto da filosofia quanto da sofística, desenvolve-se dentro de um quadro definido pelo pensamento religioso.

Ainda que, por determinados aspectos próprios, *Alétheia* seja, no seio do pensamento racional, um dos termos que marca mais claramente uma certa linha de continuidade entre a religião e a filosofia, ela é também, no seio do mesmo pensamento, o signo mais específico da ruptura fundamental que separa o pensamento racional do pensamento religioso. Em toda uma série de planos de pensamento religioso, *Alétheia* mantém com outras potências relações necessárias que determinam a natureza de suas significações. A mais fundamental destas relações é a solidariedade que une *Alétheia* a *Léthe* em um casal de contrários antitéticos e complementares. Todos estes planos de pensamento são marcados pela ambigüidade, pelo jogo do verdadeiro e do enganoso. A “verdade” se colore de engano, o verdadeiro não nega jamais o falso. É a

contradição, ao contrário, que organiza o plano de pensamento das seitas filosófico-religiosas; no mundo dicotômico dos magos, o "verídico" exclui o enganoso. Com Parmênides, *Alétheia* se confunde até mesmo com a exigência imperiosa da não-contradição. É, portanto, na *Alétheia* que se mede melhor a distância entre dois sistemas de pensamento, dos quais um obedece a uma lógica da ambigüidade, e o outro, a uma lógica da contradição.

Em uma história conflituada, submetida às alternâncias do contínuo e do descontínuo, a mudança não se opera nunca através da dinâmica própria do sistema. Para que a *Alétheia* religiosa se tornasse conceito racional, foi preciso que se produzisse um fenômeno maior: a secularização da palavra, cujas relações com o advento de novas relações sociais e de estruturas políticas inéditas são inegáveis. Para que fosse sentido, para que se pudesse formular a exigência de não-contradição, foi necessário também, sem dúvida, o peso de um outro grande feito social: a instituição, na prática jurídica e política, de duas teses, de dois partidos, entre os quais a escolha era inevitável⁴.

Notas

PREFÁCIO

1. Paris, P.U.F., 1962.

2. Falo aqui da "cidade clássica" por comodidade, mas, evidentemente, os primeiros testemunhos da mutação que Marcel Detienne analisa são muito anteriores ao classicismo de Péricles.

3. Publicado na coletânea *Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études (VI^e Section), Mouton, Paris-La Haye, 1968.

Capítulo I: VERDADE e SOCIEDADE

1. Cf. H. VAN LIER, *Le Nouvel Âge*, Paris, 1962, p. 135ss.

2. Cf. V. BROCHARD, *De l'Erreur*, Paris, 1926, p. 97ss. Não se trata aqui de discernir a "verdade" do senso comum. Devemos dizer, ainda, que uma representação do verdadeiro como tal não coincide com a pluralidade das verdades contemporâneas (dos físicos, dos matemáticos, dos economistas, dos historiadores etc.).

3. "Implícita ou explicitamente, admitimos que as categorias do espírito, tais como são fornecidas pelo senso comum ou pela elaboração dos filósofos e dos psicólogos, sempre existiram e são, de algum modo, consubstanciais ao homem, não tendo sofrido nenhuma modificação, enquanto que a vida material, a vida social, o conhecimento das coisas, a vida espiritual em geral, não cessaram de se transformar"; I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, 1948, p. 120.

4. Cf. a análise feita por J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, Paris, 1948, pp. 58-68, e *La religion de l'Iran Ancien*, Paris, 1962, pp. 139-196. Sobre a "Verdade" na Índia, fórmula apropriada e meio de agir sobre as coisas, cf. MASSON-OURSSEL, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1963, pp. 144-7, e as observações sobre *satya* feitas por J. VARENNE, em sua edição de *La Maha Narayana Upanisad*, t.II, Paris, 1900, pp. 30-1. G. DUMÉZIL, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, p. 241, observa que, na Índia, a apreciação qualitativa e a verdade estão ligadas. O problema do "verdadeiro" no mundo indo-europeu foi objeto de inúmeras análises, por exemplo a de V. PISANI, *Parlo indo-europee pro "vero" e "falso"*, *Riv. Indo-Greca-Italica*, 1936, p. 111ss., seguido por H. FRISK, "Wahrheit" und "Lüge" in den indogermanischen Sprachen, *Einige morphologische Beobachtungen*, *Högskolas Årsskrift* 41, Göteborg, 1935, n.3. A hipótese de rta e suas relações, por um lado, com as palavras originárias da mesma raiz indo-européia (*ṛtā*, *ritus*, *ἄρθμός*, *ἁρμονία*, *ἀρετή*, etc., onde predomina a noção de *ajustamento*), por outro lado, com as noções indianas que são solidárias

(dhaman-, dhaman-, Varta-), cf. as observações de H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, p. 148ss.

5. Sobre esta reflexão, vide J. WAHL, *La pensée de l'existence*, Paris, 1951, pp. 239-288 e A. DE WAELEHENS, *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'Idée de Vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, 1953.

6. Faz-se necessário falarmos um pouco no livro que W. LUTHER consagrou à "Verdade", sob o título de "Wahrheit" und Lüge in ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, e cujas conclusões retomou em *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, p. 34ss., depois com algumas nuances em *Der frühgriechische Wahrheitgedanke im Lichte der Sprachem, Gymnasium*, t. 65, pp. 65-107. A pesquisa de Luther adota uma ordem aparentemente objetiva, cronológica, simples e linear. O autor parece admitir que sua tarefa é dizer o sentido das palavras, compreendido como o que há de mais consciente quanto aos temas, e de mais superficiais quanto ao observador. Toda esta primeira pesquisa é marcada por uma profunda ambigüidade: se o resultado mais claro do trabalho de Luther é o fato de mostrar que a "Verdade" grega não é a mesma que a nossa, ao longo de sua obra, este estudioso não deixa de trabalhar sobre uma certa concepção retórica e trivial da verdade, partindo sempre dela para determinar na língua grega as expressões e as palavras representativas da "Verdade". Em vez de partir do significado, para agrupar as palavras que parecem explicitar o mesmo sentido, seria preciso partir do significante, ou seja, de ἀληθεια e ver como se organiza o "campo semântico" desta palavra, neste ou naquele período. (Sobre o livro de Luther, vide as breves observações de MOMIGLIANO, *Riv. filol. istruz. classica*, 1937, pp. 207-8).

Para a pesquisa que realizo, um método parece ser de extrema importância: determinar as linhas de força de um sistema léxico, atingir as relações de oposição e de associação, em suma, aplicar os métodos da lexicologia estrutural, experimentar, nos domínios da Grécia arcaica, as possibilidades da teoria do "campo semântico" (Cf. G. MATORÉ, *La méthode en lexicologie. Domaine français*, Paris, 1953, e a notável tese de J. DUBOIS, *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1871. À travers les oeuvres des écrivains, les revues et les journaux*, Paris, 1962. Sobre a semântica estrutural, vide a obra e as observações de St. ULLMANN, *The Principles of Semantics. A Linguistic Approach to Meaning*, Oxford, 1959, pp. 154ss. e 309ss.: o capítulo III de W. VON WARTBURG, *Problèmes et méthodes de la linguistique/tr. fr.*, Paris, 1963, pp. 148-210). Vários obstáculos se opunham à aplicação deste método: para ser eficaz, um estudo de lexicologia estrutural deve ser exaustivo, deve basear-se no exame de um sistema léxico em sua totalidade. Além disso, a pesquisa deve tratar de um espaço de tempo *muito curto*, já que as associações e as oposições que reúnem os diferentes elementos se modificam constantemente (em seu livro já citado, J. DUBOIS limita sua pesquisa a três anos). Mas todos nós sabemos que nosso conhecimento sobre o período grego arcaico, que recobre no mínimo dois séculos, é tão lacunar quanto um papiro comido pelo tempo. . .

7. Cf. *supra*, p. 65ss.

8. A investigação que realizo aqui é nitidamente definida e delimitada (Cf. *infra*). Mas é apenas uma linha da história que não esgota toda a "Verdade" gre-

ga. Deliberadamente, deixo de lado toda uma série de aspectos, de níveis de *Alétheia*, e contento-me em remeter-me tanto ao artigo já citado de W. LUTHER, quanto aos estudos tão ricos e tão bem conduzidos de H. BOEDER, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Lógos und Alétheia*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. IV, 1959, pp. 82-112, e de E. HEITSCH, *Die nichtphilosophische ἀλήθεια*, *Hermes*, t. 90, 1962, pp. 24-33; *Wahrheit als Erinnerung*, *Hermes*, t. 91, 1963, pp. 36-52.

9. "Pensamento mítico": a expressão requer uma explicação. Ninguém ignora que, comparada às civilizações arcaicas estudadas pelos americanistas ou pelos africanistas, a Grécia é pobre em "pensamento mítico". Hesíodo posto à parte, a civilização grega nos oferece apenas fragmentos míticos, conservados em escólios tardios ou relatos de antiquários, reempregados por mitógrafos nas construções escolares. Mas, e o próprio Hesíodo? Podemos pretender que a *Teogonia* seja realmente o produto de uma criação mito-poética, análoga à dos Bambara ou dos Bororo? O pensamento de Hesíodo, tem-se observado muitas vezes, representa um nível de pensamento mítico, nível intermediário entre a religião e a filosofia. (Não há um pensamento mítico, observou-se mais de uma vez, cf. LUC DE HEUSCH, *Situation et position de l'anthropologie structurale, dans l'Arc*, nº 26, 1965, p. 12). Trata-se de uma reflexão original, com problemas específicos (cf. as observações de J.-P. VERNANT, no seu C. R. de Cl. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, 1959, publicado no *Journal de Psychologie*, 1960, pp. 336-8). Falar de "pensamento mítico" em tais condições é correr o risco de extrapolar. Contudo, apesar destas reservas necessárias, Hesíodo continua sendo o principal testemunho de determinados modos de organização, de um certo tipo de lógica que parece caracterizar o pensamento religioso e diferenciá-lo das formas de pensamento novas que aparecem no decorrer do século VI.

10. Não falaremos, portanto, de verdade, mas de *Alétheia* ou "verdade". É claro que a verdade não é uma idéia simples. G. BACHELARD (*Le nouvel esprit scientifique*, Paris, 1949, p. 148) dizia precisamente: "Não há idéia simples, porque uma idéia simples... deve estar inserida, para ser compreendida, num sistema complexo de pensamento e de experiências."

11. Sobre este problema capital da mudança, leremos I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, 1948, pp. 273-289; *Thèmes nouveaux de psychologie objective: l'histoire, la construction, la structure*, *Journal Psychol.*, 1954, pp. 3-19; *Problèmes d'histoire psychologique des oeuvres: spécificité, variation, expérience*, *Mélanges Lucien Febvre*, Paris, 1954, pp. 207-218. Sobre os problemas da mudança e da estrutura, veremos as observações de Cl. LÉVI-STRAUSS, *Les limites de la notion de structure en ethnologie* em *Sens et usages du terme structure*, Mouton & Co, S-Gravenhage, 1962, pp. 40-5 e as reflexões de J. PIAGET, *Genèse et structure en psychologie de l'intelligence* em *Entretiens sur les notions de "genèse" et de "structure"*, Mouton & Co, La Haye-Paris, 1964.

12. Gostaria de falar aqui sobre o caráter exemplar da obra de L. GERNET e a importância, entre outros, dos admiráveis estudos *Droit et pré-droit en Grèce ancienne*, *L'Année sociol*, 3ª série (1948-1949), Paris, 1951, pp. 21-119. Gostaria também de dizer, em memória deste grande helenista,

que, desde o começo (1960), L. GERNET falava-me do interesse pela noção de *Alétheia*, enquanto eu apenas suspeitava de tal interesse (Cf. o pequeno artigo, *La notion mythique d'Alétheia*, *Revue ét grecques*, t. LXXIII, 1960, pp. 27-35). Mas é com J.-P. VERNANT com quem tenho a maior dívida de reconhecimento. Durante três anos de "conversas", ele me deu muito, e tão gratuitamente, que temo tê-lo ouvido demais e ser impotente para distinguir sua parte da minha. Que sua generosidade seja aqui muito amigavelmente retribuída. Em PIERRE VIDAL-NAQUET encontrei um crítico muito severo, mas amigo: suas observações, suas sugestões me foram preciosas (Paris, janeiro, 1965).

P. S. Salvo exceções muito raras, as remetências às publicações modernas foram interrompidas em janeiro de 1965. Cf., entretanto, um coletânea, *infra*, p. 147, P. S. M. PAPHATHOMOPOULOS (C.N.R.S.) ajudou-me a reler as provas: graças a seu discernimento, ele pôde, muitas vezes, melhorar a apresentação destas páginas.

Capítulo II: A MEMÓRIA DO POETA

1. Muito se escreveu sobre as Musas, sua significação religiosa, seu lugar no pensamento poético. Que nos baste citar aqui 1º, M. MAYER, *s. v. Musai*, R.-E. (1933), c. 680-757, que reúne e organiza um rico material; 2º, K. MARÓT, *Die Anfäng der griechischen Literatur, Ungarische Akademie der Wissenschaften*, 1960, pp. 19-105, um dos trabalhos mais importantes surgidos hoje em dia. Dentre as outras contribuições recentes, podemos assinalar William W. MINTON, *Homer's Invocations of the Muses: Traditional Patterns*, *Trans. Proceed. Amer. Phil. Assoc.*, t. 91, 1960, pp. 292-309; *Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer*, *ibid.*, t. 93, 1962, pp. 188-212; S. ACCAME, *L'Invocazione alla Musa e la "Verità" in Omero e in Esiodo*, *Riv. fil. istruz. class.*, 1963, pp. 257-281 e pp. 385-415.

2. Não se trata, seguramente, de um "passado histórico". Os heróis de Homero se situam em um tempo original, um tempo poético. Cf. as observações de PIERRE VIDAL-NAQUET, *Homère et le monde mycénien. A propos d'un livre récent et d'une polémique ancienne*, *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 1963, pp. 703-719 (em particular pp. 716-717). Entretanto, é preciso acrescentar que neste tempo poético toda perspectiva "histórica" não está ausente: M. TREU, *Von Homer zur Lyrik*, Munique, 1955, p. 33ss. e p. 126ss. insistiu sobre a importância dos ἀνδρες πρότεροι como modelos dos heróis homéricos. Ainda, as reflexões de M.I. FINLEY, *Myth, Memory and History, History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, t. IV, 1965, pp. 281-302; *The Trojan War*, *Journ. of Hellenic Studies*, t. LXXXIV, 1964, pp. 1-9.

3. Sem dúvida, o grego não distingue, como nós, "lembrar-se" e "mencionar" — μνησκειν significa constantemente tanto um quanto outro (como nota E. BENVENISTE, *Formes et sens de μνάσκειν*, *Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, pp. 16) —, mas a relação genealógica, ou seja, estrutural, da

Musa e da Memória nos autoriza a acentuar o sentido de “lembrar-se” em $\mu\eta\sigma\alpha\iota\alpha\theta'$.

4. *Il.*, II, 484ss., éd. trad. P. Mazon.

5. As páginas que se seguem visam essencialmente definir o sistema das representações poéticas (Dispomos agora de uma excelente coletânea de G. LANATA, *Poetica pre-platonica. Testemonianze e Frammenti*, Biblioteca di Studi Superiori, vol. XLIII, Florença, 1963): elas não podem contribuir de modo tão indireto a uma sociologia da poesia antiga. Sobre tal sociologia, seus meios, seus limites, podemos consultar o ensaio de F. LASSERRE, *La condition du poète dans la Grèce antique. Études de Lettres*, t. V, 1962, pp. 3-28. Apesar de seu título, *Poetry and Society* (nuançado pelo subtítulo: *The Role of Poetry in Ancient Greece*), a obra de B. Snell (publicada em Bloomington, 1961) é bem pouco sociológica.

6. Cf. J.-P. VERNANT, *Aspects Mythiques de la Mémoire en Grèce*, *Journ. de Psychol.*, 1959, p. 1ss. que cita o exemplo de Éros, de Aidos, de Phobos, de Pístis, de Áte, de Lyssa, etc. (*Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, F. Maspero, 1965, p. 52ss. Nas notas seguintes, esta obra será citada sob a seguinte forma: M. P.).

7. *Hino hom. Hermes*, 447: palavra cantada que apazigua as preocupações inelutáveis ($\mu\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \acute{\alpha}\mu\eta\chi\alpha\acute{\nu}\epsilon\omega\upsilon\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\delta\acute{\omega}\nu\omega\upsilon$); ÉSQ., *Eum.*, 308: canto de horror ($\mu\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \sigma\tau\upsilon\gamma\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu$) *Supl.*, 695: piedosas entonações dos aedos ($\epsilon\upsilon\phi\eta\mu\omicron\upsilon\ \dots\ \mu\omicron\upsilon\sigma\alpha\upsilon$); PÍND., *Nem.*, III, 28: cantar para Ajax ($\mu\omicron\iota\sigma\alpha\upsilon\ \phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$), que pode também ser lido como $\mu\omicron\iota\sigma\alpha\upsilon\ \phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$, pois muitas vezes os dois valores coexistem; EUR., *Fenic.*, 50: cantos da Esfinge ($\mu\omicron\upsilon\sigma\alpha\varsigma\ \Sigma\phi\iota\gamma\gamma\acute{\omicron}\varsigma$); *Fenic.*, 788: cantar uma ária ($\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\eta\ \mu\omicron\upsilon\sigma\alpha\upsilon$); SOF., *Traq.*, 643: divinos cantos da flauta; PLAT., *Leis*, 829 D: composição poética não aprovada ($\acute{\alpha}\delta\delta\acute{\omicron}\kappa\iota\mu\omicron\upsilon\ \mu\omicron\upsilon\sigma\alpha\upsilon$); (cf. também *Rep.*, 411 C; 548 B); EUR., *Alceste*, 962: percorrer o campo das palavras cantadas ($\delta\iota\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon\sigma\alpha\varsigma$); PÍND., *Pit.*, V, 65: oferecer a palavra cantada ou a Musa ($\delta\iota\acute{\delta}\omega\sigma\iota\ \mu\omicron\iota\sigma\alpha\upsilon\ \omicron\upsilon\ \mu\omicron\iota\sigma\alpha\upsilon$); EUR., *Ion*, 757: palavra modulada ($\mu\omicron\upsilon\sigma\alpha$); ARISTÓF., *Nuvens*, 313 ($\mu\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \alpha\lambda\lambda\acute{\omicron}\nu$); EUR., *Antíope*, fr. 184 N2; SOF., fr. 162 N2; AGATON, fr. 2 N2; EUR., *Palamede*, fr. 588 N2; *Ant. Palat.*, V, 139,5; PLUT., *Erot.* p. 759 B; *Banq. Sete Sábios*, p. 156D (Musa e Logos). Sobre a $\mu\omicron\upsilon\sigma\alpha$ lacônica, espécie de canto misturado às palavras, cf. K.M.T. CHRIMS, *Ancient Sparta*, Manchester, 1952, p. 119ss. A etimologia “atomista” de $\mu\omicron\upsilon\sigma\alpha$ deu lugar a várias interpretações cuja relação breve pode ser encontrada em A. SETTI, *La Memoria e el Canto. Saggio di poetica arcaica greca*, *Studi ital. filologia classica*, t. XXX, 1958, pp. 129-130, n.1, e uma discussão em K. MARÓT, *Die Anfänge der griechischen Literatur*, 1960, p. 66ss.

8. FILON, *De Plantatione*, 30, § 126, t. II, p. 158, ed. P. Wendland. Seguimos a tradução de F. CUMONT, *Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon*, *Rev. Philol.*, t. 43, 1919, p. 79. Cf. igualmente P. BOYANCÉ, *Les Muses et l'harmonie des sphères. Mélanges F. Grat*, I, Paris, 1946, p. 16ss.

9. É o que notou, por exemplo, B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955, p. 66ss.; *Die Welt der Götter bei Hesiod*, *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, *Vandoeuvres-Genève*, 1952, p. 98ss.

10. PAUS., IX, 29,2-3. Veremos que, a propósito desta tradição, o es-

tudo de B. A. VAN GRONINGEN, *Les trois Muses de l'Hélicon*, *L'Ant. class.*, 1948, p. 287-296, fornece as razões para se pensar que a tradição de Pausânias remonta a uma época anterior a Aristóteles.

11. Sobre os valores de *Melete* e o destino da noção nos meios filosófico-religiosos, cf. J.-P. VERNANT, *Le fleuve "Amélés" et la "Mélété Thanatou"*, *Rev. Philosoph.*, 1960, pp. 163-179 (= *M.P.*, pp. 78-94).

12. B. A. VAN GRONINGEN, *op. cit.*, p. 290: “Não se trata apenas, a princípio, de performances rapsódicas (para as quais $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\delta\epsilon\iota\nu$ é o termo técnico por excelência) e, a rigor, de canto monódico, ou seja, de epopéia heródica ou didática e de lirismo do gênero de Anacreonte e de Safo.” Notaremos (como J. Labarbe nos fez observar) que estas três epiclesis antigas recobrem muito bem os três aspectos da função poética na teoria de Madame S. J. SUYSREITSMA (*Het homerische Epos als orale Shepping van een dichterhetairie*, Amsterdam, 1955. Cf. J. LABARBE e A. SEVERYNS, *La poésie homérique*, *La Table Ronde*, dezembro, 1958, p. 72): função de organização, função conservadora, função criadora.

13. CÍCERO, *De natura deorum*, III, 54 ed. Pease, t. II, 1958, pp. 1100-1101.

14. Cf. J.-P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, *Journ. Psych.*, 1959, p. 7 (= *M. P.*, p. 57).

15. Cf. por exemplo A. Setti, *La memoria e il canto. Saggio di poetica arcaica greca*, *Studi ital. filol. class.*, 1958, p. 161ss.

16. As Musas devem ter gozado de um culto nos meios dos aedos, desde uma época muito remota, ainda que os testemunhos epigráficos (DITTENBERGER, *Sylloge*, 457, 1117) e arqueológicos (cf. G. ROUX, *Le Val des Muses et les Musées chez les auteurs anciens*, *Bul. Corresp. Hellén.*, t. 78, 1954, pp. 22-48) sejam bem mais tardios. Cf. as observações de FIEHN, *s. v. Thespeia*, *R.-E.* (1936), c. 45ss. e de M. Mayer, *s. v. Musai*, *R.-E.* (1933), c. 2265ss. Sobre o “culto das Musas nos filósofos gregos”, consultaremos as pesquisas de P. BOYANCÉ, Paris, 1936.

17. Cf. HES., *Teogonia*, 54ss., 135, 915ss., ed. trad. P. Mazon e os textos citados por S. EITREM, *s. v. Mnemosyne*, *R.-E.* (1932), c. 2265ss. O artigo de B. SNELL, *Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. IX, Bonn, 1964, pp. 19-21 é conciso demais.

18. PLUT., *Quaest. conviv.*, IX, 14, p. 743 D. Cf. WILAMOWITZ, *Der Glauber der Hellenen*, I, Berlim, 1931, p. 251. Sobre $\mu\upsilon\epsilon\iota\alpha\text{-}\mu\eta\mu\eta$, cf. SOF., fr. 96 N2.

19. Cf. *Il.*, II, 492 e PÍND., *Nem.*, I, 12: $\mu\omicron\iota\sigma\alpha\ \mu\epsilon\mu\upsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota\ \phi\iota\lambda\epsilon\iota$. Mas, notemos de uma vez, as Musas podem também “fazer esquecer”, ou seja, retirar a memória do poeta que a recebeu, caso ele seja digno dela (cf. *Il.*, II, 599-600: $\epsilon\kappa\lambda\acute{\epsilon}\lambda\alpha\theta\omicron\nu$), tanto como, por outro lado, verter o esquecimento através de seus cantos. (ver *supra*, p. 41ss.).

20. *Mnemosyne* é “rainha das ladeiras de Eleutera” (HES., *Teog.*, 54, ed. P. MAZON. Cf. nota preliminar, p. 7 de sua edição, Paris, 1951). Sobre os aspectos de seu culto, cf. S. EITREM, *s. v. Mnemosyne*, *R.-E.* (1932), c. 2267-269.

21. PLUT., *De Phythiae oraculis*, p. 407 F. Cf. *Orphicorum fragmenta*,

fr. 297c ed. O. Kern (sobre o papel conservador da memória na história da civilização) e os textos citados por F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 106. G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, pp. 5-6, marcou a importância, na sociedade indo-européia, de corpos sacerdotais, encarregados de guardar em memória "um corpo ideal de mitos, de rituais, de vocábulos e de expressões sagradas".

22. Sobre os problemas da tradição oral, vide o ensaio de J. VANSINA, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, *Annales, Sciences humaines*, nº 36, 1961 e as observações de H. MONIOT, *Les voies de l'histoire de l'Afrique: la tradition orale*, *Annales, E.S.C.*, 1964, pp. 1182-1194.

23. Cf. James A. NOTOPOULOS, *Mnemosyne in Oral Literature*, *Trans. Amer. Philol. Assoc.*, t. 69, 1938, p. 465ss.

24. Sobre os problemas formulars, encontraremos indicações gerais sobre as questões fundamentais em J. LABARBE, *L'Homère de Platon*, Liège, 1949, p. 16ss. e em H. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munique, 1962, p. 30ss. Sobre os problemas literários da composição oral, encontraremos o último estado da questão em G. S. KIRK, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, p. 55ss., que discute notavelmente as teses de A. B. LORD, *The Singer of Tales*, Cambridge, 1960.

25. J. LABARBE, *op. cit.*, p. 16.

26. Cf. J.-P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, *Journ. Psych.*, 1959, p. 5ss. (= *M.P.*, p. 55ss.).

27. Cf. J.-P. VERNANT, *art. cit.*, pp. 1-29 (= *M.P.*, pp. 51-78). Não podemos seguir A. SETTI, *La memoria e il canto*, *Studi ital. di filologia classica*, 1958, pp. 130-171, quando nos fala de memória "histórica", como tampouco podemos aceitar as observações de S. ACCAME, *L'Invocazione alla Musa e la "Verità" in Omero e in Esiodo*, *Riv. filol. istruz. class.*, 1963, pp. 257-281; pp. 385-415, sobre uma pretensa "verdade histórica", veiculada pela poesia. Nem estamos tampouco de acordo com a tese central destes dois últimos artigos. Sobre alguns aspectos míticos da memória na Índia, cf. as rápidas observações de M. ELIADE, *Mythologies of Memory and Forgetting*, *History of Religions*, t. II, 1963, p. 329ss. (retomado em *Aspects du Mythe*, tr. fr., Paris, 1963, p. 142ss.).

28. *Il.*, I, 70; HESÍODO, *Teog.*, 32 e 38. Sobre este tipo de poeta-vidente, vide as clássicas páginas de F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, p. 62ss.

29. Cf. *supra*, p. 33ss., onde estudamos os traços essenciais deste tipo de palavra, comum ao poeta, ao advinho e ao rei de justiça.

30. TEÓCRITO, XVI, 2 ed. Legrand. É o duplo registro do poeta de tipo hesiódico: HES, *Teog.*, 100-1

31. Sobre os valores de *κραίτερον*, cf. *supra*, pp. 34-7.

32. *Hino homérico a Hermes*, 425ss.

33. É a interpretação defendida desde 1955 por L. R. PALMER, *Achaean and Indo-europeans*, Oxford, 1955. Esta interpretação foi submetida à crítica, sabe-se, por exemplo, por D. L. PAGE, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley e Los Angeles, 1963 (publicado em 1959 como *Sather Classi-*

cal Lectures), p. 183ss. Cf. G. S. KIRK, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, pp. 29 e 36ss. e A. YOSHIDA, *Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce*, RHR, 1964, pp. 21-38.

34. Na sua contribuição para o volume coletivo *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études (V^e section)*, Paris, 1967, M. LEJEUNE insistiu sobre a importância excepcional das tabuletas da série Sc de Cnossos: uns 140 "cavaleiros" recebem da administração palaciana armaduras, carroças e cavalos.

35. Para as instituições militares do mundo homérico, a obra de H. JEAN-LEMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, continua a ser essencial.

36. O último estado da questão encontra-se em H. SCHWABL, s.v. *Weltschöpfung*, R. E. (1962), *Suppl. Band.*, IX, c. 1433ss.

37. Cf. F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.

38. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 102ss.

39. As observações hipotéticas que desenvolvemos desta forma são tributárias de trabalhos que, como os de Webster, procuraram mostrar, *no plano poético*, determinadas linhas de continuidade de Micenas a Homero. Contudo, no conjunto, as conclusões de M. I. FINLEY (*Historia*, 1957, pp. 133-159) sobre a ruptura entre Micenas e Homero, na ordem do econômico e do político, nos parecem amplamente fundadas.

40. Função que desaparece com a soberania, função cuja lembrança já fora perdida por Hesfodo. Quando PÍNDARO, *Pit.*, II, 13-14 escreve: "Cada soberano tem seu poeta, que compõe para ele o hino harmonioso, recompensa a sua virtude", trata-se apenas de uma modalidade do tema: "ἑσθλὸν αἰνεῖν". Sobre o poeta "funcionário da Soberania", vide as clássicas páginas de DUMÉZIL, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, p. 64ss.

41. Já faz muito tempo que alguns estudiosos lançaram a hipótese de uma poesia minóica; mais recentemente, T. B. L. WEBSTER (*La Grèce de Mycènes à Homère*, (tr. fr.), Paris, 1962, p. 96ss. Cf. A. J. EVANS, *The Minoans and Mycenaean Element in Hellenic Life*, *Journ. Hell. Stud.*, 1912, p. 277ss.) não duvidava ao falar de uma tradição poética micênica. Não há menos razões para se postular a respeito da poesia teogônica, a respeito de Hesfodo, o que alguns estudiosos postulam a respeito da poesia épica, de Homero. Não é conseqüente, e de modo algum inverossímil, que seja possível transladar a civilização micênica dos caracteres tradicionais da poesia religiosa e, em primeiro lugar, o tipo de palavra mágico-religiosa fundada na memória. O uso da escrita na sociedade micênica não constitui um obstáculo a um estatuto privilegiado da memória; de fato, a escrita parece ter sido, neste caso, o privilégio de uma classe de escribas, sem dúvida de origem cretense; ela parece, além de tudo, ter sido reservada a tarefas administrativas: por causa de um sistema de notação imperfeito, não teria podido responder a exigências de publicidade e fundar uma civilização do escrito (Cf. Cl. PRÉAUX, *Du linéaire B créto-mycénien aux ostraca grecs d'Égypte* t. 34, 1959, pp. 79-85).

42. HES., *Teog.*, 28.

43. HES., *Teog.*, 32 e 38.

44. PLUT., *Lic.*, VII, 3-4; XXVI, 6. Os poemas recitados em Esparta eram, mais freqüentemente, consagrados ao "elogio daqueles que haviam morrido por Esparta, cuja felicidade era exaltada, e à crítica dos covardes, cuja vida deplorável e desgraçada era lamentada" (PLUT., *Lic.*, XXI, 2: *ἐπαινοὶ* e *ψόγοι*). O Louvor e a Censura têm um papel capital nos *Preâmbulos das Leis* de Charondas e de Zaleucos (cf. A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris, 1922, p. 184ss.), como também nas *Leis* de Platão (*Leis*, 829 C-E; 855 A, 870 A etc.), ou seja, nas obras arcaizantes e "dorizantes".

45. A tirania do olhar em uma sociedade igualitária como Esparta é bem mais premente que a censura da "boca da cidade" em determinada monarquia oriental (cf. J.-R. KUPPER, *L'Opinion publique de Mari*, *Rev. d'Assyr et d'Arch. Orient.*, t. LVIII, 1964, p. 79-82).

46. PLUT., *Lic.*, XIV, 5.

47. PLUT., *Lic.*, XXV, 3 (*ἐπαινεῖν* e *ψέγειν*).

48. Cf. sobre os *homoioi*, os testemunhos agrupados por SCHULTHESS, s.v. *Homoioi*, R.-E. (1913), c. 2252ss.

49. PAUS., III, 17, 5. Sobre os ritmos de marcha, cf. PLUT., *Lic.*, XXI, 4.

50. PLUT., *Lic.*, XXI, 7; *Apoth. lacon.*, 221 A; *De cohib. ira*, 458 E.

51. PLUT., *Instit. lacon.*, 238 C.

52. Cf. M. GREINDL, ΚΛΕΟΣ, ΚΥΔΟΣ, ΕΥΧΟΣ, ΤΙΜΗ, ΦΑΤΙΣ. ΔΟΞΑ. *Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauchs*, Diss. Munique, 1938, p. 95ss. e as análises de W. LUTHER, *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, p. 63ss.

53. A propósito de κῦδος cf. as observações de H. FRANKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², Munique, 1962, p. 88 e n. 14.

54. Dois exemplos permitem-nos avaliar a importância da "reputação" no mundo guerreiro e aristocrático: 1º *Il.*, XX, 203ss., onde Enéias diz a Aquiles: "Sabemos nossa origem, ambos sabemos quem são nossos pais: basta-nos ouvir os famosos relatos (*πρόκλυτ' ἀκούοντες ἔπεα*) dos mortais"; 2º, o episódio da *Petite Iliade* (A. SEVERYNS, *Le cycle épique dans l'école d'Arstarque*, Liège-Paris, 1928, p. 330ss., a propósito do fr. 2 Allen), onde a disputa entre Ulisses e Ajax pela atribuição de armas de Aquiles decide-se através do *elogio* que os jovens troianos fazem do primeiro.

55. Lembremo-nos das palavras de TIRTEU, fr. 9, 1D³: οὐτ' ἄν μνη-σαιμην οὐτ' ἂν λόγῳ ἄνδρα τιθεῖν κτλ. Não há memória, não há *lógos*.

56. Toda a vida do guerreiro está orientada para a glória cantada, esta boa memória: "Não concebo morrer sem luta ou sem glória, tampouco sem alguma façanha cujo relato não chegue aos homens que ainda hão de vir" (*Il.*, XXII, 304-305). A declaração de Heitor tem um valor exemplar, cf. PÍND., *Pit.*, IV, 185ss. Tal guerreiro parte para a guerra "por medo que o *demos* trate com desprezo a sua boa fama" (APOL. ROD., I, 141; 447). A angústia dos Argonautas é de perecer " *νώθυμοι καὶ ἀφαντοὶ* ". (APOL. ROD., IV, 1306, cf. II, 892-3).

57. PÍND., *Pit.*, IX, 95ss.; *Nem.*, IX, 6-7.

58. PÍND., *Nem.*, I 5-6; IV, 93; V, 19; XI, 17ss.; *Pit.*, I, 43; II, 66-67; *Istm.*, III, 7-8; V, 59; I, 43ss. etc.

59. PÍND., *Pit.*, III, 112-115.

60. PÍND., *Nem.*, IV, 83-84.

61. PÍND., *Nem.*, VII, 63; *Pit.*, I, 68. Sobre este aspecto da palavra, cf. *supra*, p. 34ss.

62. Cf. G. DUMÉZIL, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, pp. 76-7.

63. PÍND., *fr. inc.* 59 ed. Puech: *μῦμον ἔπαινος κίρναται*.

64. PÍND., *Pit.*, II, 53.

65. Os dados foram compilados por TÖMPEL, s.v. *Mōmos*, *Roscher's Lexicon*, II, 2 (1894-1897), c. 3117. Cf. Também W. KROLL, s.v. *Mōmos*, R.-E. (1933), c. 42.

66. PÍND., *Nem.*, VII, 61-3.

67. Σκοτεινός segundo PÍND., *Nem.*, VII, 61 (*σκοτεινός ψόγος* opõe-se a *κλέος ἐπήτυμον αἰνεῖν*).

68. HES., *Teog.*, 214.

69. Censura e Esquecimento são ligados: PÍND., *Ol.* II, 105ss. O silêncio pode ter também valores altamente positivos, como por exemplo na civilização dos bambara (cf. D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris-La Haye, 1963, pp. 149-166) que, apesar de tudo, reconhece nele, igualmente, um aspecto negativo. Lembremos que, em sua conclusão (pp. 167-168), D. ZAHAN chama atenção para algumas correlações entre a cultura Bambara e "o que sabemos sobre a Grécia do século II antes de nossa era, no que concerne, em particular, a filosofia estoica". Os valores criadores do Silêncio, no mundo indo-europeu e, particularmente, na Índia e em Roma, foram trazidos à luz através da análise de G. DUMÉZIL, *Déeses latines et mythes védiques*, *Collection Latomus*, vol. XXV, Bruxelas, 1956, pp. 44-70. Na qualidade de categoria do pensamento mítico, o Silêncio ou o mutismo, que forma um par com o barulho, foi o objeto das pesquisas de Cl. LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964.

70. Segundo o testemunho de PLUT., *De E ap. Delph.*, p. 394 A, *Léthe* e *Siope* opõem-se a *Mnemosýne* e às *Musas*, como o *Brilhante* (*Φοῖβος*) ao *Obscuro* (*Σκόπιος*). *Mnemosýne* está sob o olhar da *Léthe* na "Pequena Cratera" órfica, fr. 297 e Kern. SOF., fr. 145 N² opõe *λάθα στυγερὰ* dos *Piérides* e *μνηστικὸς μελέων*.

71. Voltaremos a encontrar este par em outros planos diferentes.

72. BAQUÍL., III, 13-14 Snell⁶. "É uma máxima dentre os homens o fato de que, quando uma façanha é realizada, não se deve deixá-la escondida no silêncio (*μη χαμαὶ σιγῆ καλύψαι*). A divina melodia dos versos eloquiosos é o que lhe convém". (PÍND., *Nem.*, IX, 6-7).

73. PÍND., *Istm.*, II, 43-44; IV, 30ss.; V, 56-57; *Olimp.*, VII, 92; *Nem.*, VII, 12-13 (oposição entre *Mnemosýne* e *σκότος*); *Nem.*, IX, 6-7.

74. PÍND., *Pit.*, VI, 14ss.; IX, 89-90; *Peans*, fr. II, 66ss. ed. Puech.

75. PÍND., *Ol.*, I, 83; VII, 92; *Nem.*, VII, 12-14; 61; *Istm.*, . 56. Cf. APOL. ROD., II, 892-893.

76. PÍND., *Istm.*, VII, 16.

77. Pensemos na potência que os gregos chamavam " *Όσσα* " (da raiz

“Wek”, voz divina): trata-se do “Rumor que vem de Zeus” (*Od.*, I, 282). Cf. H. FOURNIER, *Les verbes “dire” en grec ancien*, Paris, 1946, p. 227ss. Sobre a voz e seus valores na epopéia, cf. Ch. MUGLER, *Les origines de la science grecque chez Homère. L’homme et l’univers physique*, Paris, 1963, p. 82ss.

78. TEÓCRITO, XVI, 42ss., ed. Legrand. Sobre a *μνημοσύνη* de SAFO (fr. 55 Lobel-Page), cf. H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, 1963, pp. 59-60.

79. PÍND., *Pit.*, V, 49. São as Musas que dão a “Memória”: PÍND., *Istm.*, VIII, 63; *Olimp.*, VI, 92; *Nem.*, VII, 80ss. É suposto que a memória humana possuía também um papel, papel de registro e transmissão. É uma memória receptáculo que se define em relação à palavra de Memória, à palavra do poeta.

80. Cf. por exemplo, PÍND., *Pit.*, V, 46-49; *Istm.*, VIII, 62-63.

81. BAQUÍL., X, 9ss. Snell⁶. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 253ss., analisou com profundidade, posteriormente a alguns outros, as relações entre as Musas e determinadas formas de imortalidade.

82. PÍND., *Ol.*, X, 3-4.

83. BAQUÍL., fr. 57 Snell⁶.

84. BAQUÍL., XIII; 202-204 Snell⁶; V, 187ss. Snell⁶.

85. BAQUÍL., V, 187ss., Snell⁶.

86. BAQUÍL., *Hipor.*, fr. 14, Snell⁶.

87. Cf. PÍND., *Ol.*, X, 1s.; *Nem.*, V, 17-18; BAQUÍL., V, 187ss., Snell⁶.

88. BAQUÍL., VIII, 4-5, Snell⁶. Cf. EUR. *Il. Taur.*, 1026: κλειπτόν γὰρ ἡ νόξ, τῆς δ’ἀληθείας τὸ φῶς. Sobre *Alétheia* e a Luz, cf. W. BEIER-WALTERS, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Munique, 1957, p. 75ss.

89. BAQUÍL., V, 188, Snell⁶.

90. PÍND., *Ol.*, I, 28.

91. PÍND., *Ol.*, II, 101.

92. PÍND., *Nem.*, VII, 25 Cf. *Nem.*, V, 17; *Pit.*, III, 103.

93. HESÍODO, *Trab.*, 1ss. e 661-2.

94. Cf. *Id.*, *ibid.*, 661-2.

95. HESÍODO, *Trabalhos*, 10. Sobre *ἐτεός*, *ἔτωμος* e *ἐτήτωμος*, vide a análise de W. LUTHER, “Wahrheit” und “Lüge” im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, pp. 51-61.

96. HESÍODO, *Trabalhos*, 397 e 769. Retomamos aqui, sob uma forma concisa, uma análise desenvolvida mais extensamente em um trabalho anterior, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé, Collection Latomus*, vol. LXVIII, Bruxelas, 1963, p. 42ss.

97. HES., *Trab.*, 765-8; 818, 824.

98. Cf. as provas de que dispomos em *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé, Collection Latomus*, vol. LXVIII, Bruxelas, 1963, p. 44ss.

99. Sobre os comportamentos da nobreza, Louis GERNET escreveu

algumas páginas preciosas: *Les nobles dans la Grèce antique, Annales d’histoire économique et sociale*, 1938, pp. 36-43.

100. Cf. *supra*, pp. 45-55.

101. Cf. as análises, sem dúvida bastante breves, de R. SCHAERER, *Alétheia. Héritage antique et vérité d’aujourd’hui, Actes du XII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Louvain-Paris, 1965, pp. 87-106, cujas conclusões não podemos aceitar.

Capítulo III: O ANCIÃO DO MAR

1. Cf. C. RAMNOUX, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la Tradition grecque*, Paris, 1959. Em uma comunicação apresentada à *Association des Études grecques* (sessão do sábado 20 de abril de 1963), J.-P. VERNANT esboçou uma interpretação de Nereu, muito próxima da que desenvolvo, interpretação esta que descobre por trás do Ancião do Mar a imagem do Bom Rei, mestre de justiça, que recorre a procedimentos de tipo ordálico, tais como a balança e o sorteio (*Rev. ét. grecques*, t. LXXVI, julho-dezembro, 1963, pp. XVII-XVIII).

2. Cf. M.-P. NILSSON, *Geschichte der griechische Religion*, I², Munique, 1955, pp. 240-4 e G. HERZOG-HAUSER, s. v. *Nereus*, R.-E. (1936), c. 24ss.

3. HESÍODO, *Teogonia*, 233-236, ed. MAZON. Segundo R. MERKELBACH, *Konjekturen zu Hesiod, Stud. ital. filol. class.*, 1956, pp. 289-290, os epítetos de Nereu seriam explicados por um jogo de palavras etimológico.

4. *Hino hom. a Hermes*, 368-9, ed. Allen, Halliday and Sikes, (Oxford, 1936).

5. *Νημερτής* é um epíteto consagrado ao Ancião do Mar (*Od.*, IV, 349; 384; 401; XVII, 140). É o nome de uma de suas filhas (*Il.*, XVIII, 46; cf. a *Νημερτής* de EMPÉDOCLES, fr. 122 ap. DIELS., *FVS*⁷, I, p. 351, 6 e as observações de G. HERZOG-HAUSER, s. v. *Nereiden*, R.-E. (1936), c. 18). Com *ἀψευδής* (cf. nota seguinte) e *ἀληθής* ou *ἀλήθεια* (cf. *infra*), *νημέρτεια* é um termo consagrado a qualificar o oráculo ou o adivinho infalível (cf. SOF., *Traq.*, 173; *Hino Apol. Del.*, 252-3; APOL. ROD., *Argon.*, IV, 1565; *Od.*, XI, 137). A idéia fundamental é a ausência de erro (pode-se marcar a relação por esta passagem da *Teogonia*, de *νημερτής* e *ἀμάρτη* do v. 222), de *ἀμάρτημα* (cf. W. LUTHER, “Wahrheit” und “Lüge” im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, p. 33ss., e as páginas de L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 305ss.). É preciso, sem dúvida, dar um lugar à falta de Esquecimento: “Entretanto, às vezes insensivelmente, a nuvem do Esquecimento avança e oculta ao espírito a via correta; desse modo, subiram à acrópole sem levar consigo a semente da flama ardente. . .” (PÍND., *Olimp.*, VII, 45ss. Cf. o esquecimento de um sacrifício: *Il.*, IX, 537; ESTERSÍCORE, fr.

46/223 Page, e um tipo de homem como Epimeteu **ἀμαρτινός**. HES., *Teog.*, 512).

6. Acerca de **ψευδής** no pensamento grego arcaico, podemos fazer três observações:

1º) A oposição fundamental não ocorre entre **ψευδής** e **ἀληθής**, mas sim entre **ψευδής** e **ἀψευδής**.

2º) **ψευδής** não significa o “mentiroso”: nossa noção de mentira é inadequada para caracterizar a diversidade do vocabulário grego. Restringimo-nos à noção de *engano* que recobre tanto o **δόλος**, a **μήτις**, o **ἀπάτη** quanto o **ψεύδος**.

3º) Nos empregos arcaicos de **ψευδής**, pode-se reconhecer duas significações solidárias: **ψευδής** significa, em primeiro lugar, a palavra que procura enganar, no entanto, já que uma das características deste tipo de palavra (e, em termos mais gerais, de toda **ἀπάτη**) é o fato de apresentar as “aparências” da realidade, sem ser o real, **ψευδής** pode também significar a palavra “sem realização”, desprovida de eficácia, não cumprida. Este valor é atestado particularmente na imagem da palavra mântica. Sobre o primeiro ponto, a *Teogonia* não deixa dúvida alguma: a **ἀψευδέα** do v. 233 se opõe a **ψευδέας** do v. 229, como a **ἀληθέα** do mesmo verso corresponde ao **λήθηται** do v. 236. Quanto às relações entre **ψεύδος** ou **ψευδής** com as formas do **ἀπάτη**, destacam-se claramente a partir da *Teogonia*: os **Ψευδέας τε Λόγους** (v. 229) fazem parte dos filhos de Eris, irmã de **Ἀπάτη** (v. 224-225) (P. MAAS, *Zum griechischen Wortschatz, Mélanges E. Boisacq*, t. II, Bruxelas, 1938, pp. 129-131 propôs a leitura do verso 229: **Ψεύδεά τε Λόγους** <τ’>). Além disso, nos *Trabalhos*, v. 78, os **ψεύδεα** estão ligados aos **αἰμύλιοι λόγοι**, às palavras vivas e alegres, na representação de Pandora, que é o **ἀπάτη** de Zeus. Encontraremos outros exemplos de afinidades com o mundo do engano em TEÓGNIS, 390 (**ψεύδεά τ’ ἔξαπάτας τ’ ὀλομένας τ’ ἔριδας**); PÍND., *Ol.*, I, 28 (**ποικίλα ψεύδεα**); *Il.*, XXI, 276, (**ψεύδεσσιν ἔθειγεν**); *Od.*, XIV, 387 (**ψεύδεσσι χαρίζο μήτε τι θέλγε**); *Il.*, II, 8-81 (**δνειρον... ψεύδος... νοσφιζοίμεθα**); PÍND., *Pit.*, II, 37 (onde a Nuvem suscitada por Zeus, seu **δόλος**, é um **ψεύδος γλυκός**); PÍND., *Pit.*, III, 29-30 (**ψευδέων δ’ οὐχ ἄπεται κλέπτει τέ νιν οὐ θεός**); PÍND., *Pit.*, IX, 43 (**ψεύδος**, associado a **παρφάμεν...**). O **Ἀπάτη** é, portanto, o fenômeno essencial: a aventura de Heitor nos fornece uma excelente definição dele. No canto XXII, 226ss., da *Ilíada*, Atena adota “a estatura de Deífobo e sua incansável voz” para “persuadir” (cf. **πειθήσω** do v. 223) Heitor a combater Aquiles frente a frente, com sua ajuda. Mas quando se inicia o combate, quando Heitor, privado de sua lança, lança um grito para chamar Deífobo, “Deífobo não está mais a seu lado”. “Palas Atena enganou-me” (? **ἔξαπάτησεν** no v. 299). Deífobo está ali, e, ao mesmo tempo, não está. Tratava-se apenas de seu **εἰδῶλον**, em todos os pontos comparável ao **εἰδῶλον** de Pátroclo (*Il.*, XXIII, 65ss.). No engano confluem uma série de imagens que estão estreitamente associadas no pensamento grego: as da **πάρφασσις**, dos **λόγοι ποικίλοι**, dos **λόγοι αἰμύλιοι**, mas também aquelas que têm por denominador comum a noção de “curvo”, de “tortuoso”, de “oblíquo”;

são os **μῦθοι σκολιοί** (HES., *Trab.*, 193ss., PÍND., fr. dub. 90, ed. Puech: **σκολιαίς ἀπάταις**; cf. W. LUTHER, “Wahrheit” und “Lüge” im ältesten *Griechentum*, Leipzig, 1935, p. 144ss.). **Σκολιός** opõe-se então, a **ἰθός**, **εὐθός**, **ὀρθός** a tudo aquilo que é reto, sem desvio; e **σκολιός** remete-nos à imagem do podão (**ἄρη**) de Cróno, a arma mítica da **μήτις** (HESÍODO, *Teog.*, 161-162). A imagem do desvio encontra-se em expressões tais como: **παρῆξει εἰπεῖν παρακλιδόν, παρατεκταίνεσθαι** (W. LUTHER, *op. cit.*, pp. 110-111) e sob uma forma negativa em **λέγειν, ἀγορεύειν, falar “sem rodeios”** (W. LUTHER, *op. cit.*, pp. 43-50). (Sobre as relações entre **ἀπάτη** e **παρῆξει εἰπεῖν παρακλιδόν**, cf. *Od* IV, 348; XVIII, 139). O domínio do Erro (**Ἄρη**) é também o das Preces nuancas, vesgas dos dois olhos, “mulheres oblíquas” (cf. F. ROBERT, *Homère*, Paris, 1950, p. 54ss.).

O epíteto **ἀψευδής** qualifica a palavra, o ato, o personagem que não procura enganar. Aplica-se, em particular, a personagens como o Ancião do Mar, a adivinhos, à palavra oracular. O oráculo, de fato, pode ser sempre ambíguo e os deuses procuram sempre enganar (cf., *supra*, p. 42). **Ἀψευδής** é o nome de uma filha de Nereu, associada a **Νημερτής** (*Il.*, XVIII, 46). É o epíteto da **μαντοσύνη** (O. KERN, *Orphicorum fragmenta*², Berlim, 1963, fr. 103); cf. EUR., *Ifig., Taur.*, 1254 (**ἐν ἀψευδέι θρόνον μαντικής**); ÉSQ. *Sete*, 26 (adivinho: **ἀψευδέι τέχνη**); ÉSQ., *Eumên.*, 615 (Apolo: **μάντις ἄν δ’ οὐ ψεύσομαι**); ÉSQ., *Coef.*, 559 (Apolo: **μάντις ἀψευδής**); ÉSQ., fr. 284, A 5 ed. H.-J. METTE (**τὸ Φοίβου θεῖον ἀψευδές στόμα...**); HDT., I, 49; II, 152 (**μαντήιον ἀψευδές**); II, 174 (**ἀψευδέα μαντήια**); PAUS., IX, 23, 6 (**μαντείον... ἀψευδές**); CORINNA, citada por P. GUILLON, *Les Trépides du Ptoion*, II, Paris, 1943, pp. 147-9 e também p. 144ss. a dedicatória métrica de Arísticos (1.5-6: **ἀψευδῆ... φήμην**... **τελέων**). Cf. também PÍND., *Ol.*, IV, 17; VI, 66-67; *Pit.*, IX, 42, A palavra **ψευδής** é a palavra ambígua, que parece ser a realidade, mas não passa de sua sombra ilusória. **Ψευδής** pode, portanto, significar muitas vezes a palavra “sem cumprimento, sem realização”: *Il.*, X, 543 (**ψεύσομαι, ἢ ἔπιμον ἔρω**); *Il.*, XIX, 107 (**ψευστήσεις οὐδ’ αὐτε τέλος μῦθῳ ἐπιθήσεις**); EUR., *Orestes*, 1666-1667 (**οὐ ψευδόμαντις ἦσθ’ ἄρ’ ἄλλ’ ἐτήτυμος**); ÉSQ., *Prom. acor.*, 1032s. (**ψευδηγορεῖν γὰρ οὐκ ἐπίσταται στόμα τὸ Διον, ἀλλὰ πᾶν ἔπος τελεί**). Cf. **ἀψευδέστατος** reforçado por **τέλος** ap. AROUIL., fr. 223 Bonnard-Lasserre.

7. Nereu é **εὐβουλος** (PÍND., *Pit.*, III, 93). Em *Pit.*, IX, 94s. PÍNDARO relata um **λόγος Νηρέως**.

8. As duas consultas mais famosas são as de Herácles (G. HERZOG-HAUSER, s. v. *Nereus*, R.-E. /1936/, c. 27), e de Páris (ID., *ibid.*).

9. EUR., *Hel.*, 13s.

10. EUR., *Orestes*, 362-5, Cf. WEICKER, s. v. *Glaukos*, R.-E. (1910) c. 1408-1413.

11. Sobre as afinidades destes deuses do Mar, cf. A. LESKY, *Thalaita. Der Weg der Griechen zum Meer*, Wien, 1947, p. 111s.

12. Cf. Ch. PICARD, *L’Ephésia, les Amazones et les Abeilles*, *Rev. ét. anc.*, t. XLII, 1940 (Mélanges Rodet), pp. 270-284.

13. *Hino hom. Hermes*, 561.
 14. PÍND., *Pit.*, XI, 6.
 15. SOFOCLES, *Édipo Rei*, 299; 356; 369.
 16. EUR., *Ifig. Taur.*, 1256-1267 e 1276-1279.
 17. ÉSQ., *Agam.*, 1241.
 18. Cf. ÉSQ., *Sete*, 710; LUC., *Ver. hist.*, II, 33 ap. DIELS, *FVS*⁷, II, pp. 337, 10ss.
 19. PÍND., *Olimp.*, VIII, 1-3.
 20. PLUT., *Quaest. conviv.*, III, 9, 2, p. 657 E. Cf. também PLATÃO, *Fedro*, 275c (pedra ou carvalho “verídicos”).
 21. Cl. RAMNOUX, *Mythologie ou la famille olympienne*, Paris, 1962, p. 141ss. observa acerca de Poseidon, deus-cavalo, e suas afinidades com o Ancião do Mar que, em suas aparições, toma a forma e o rosto de um velho sábio ou de um adivinho (*Il.*, XXII, 48-80; XIV, 135-154). Sobre as afinidades de Glauco “Hálios-Géron” com Poseidon, cf. Ed. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, pp. 188-191.
 22. HES., *Teog.*, 235-6.
 23. EUR., *Hel.*, 1002.
 24. DIELS, *FVS*⁷, I, p. 32, 19-21. Cf. P. FAURE, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964, p. 96ss. sobre as tradições relativas ao Ida e ao Monte Dikté.
 25. HESÍQUIOS, A. 2924 ed. K. Latte. SIMÔNIDES DE CÉOS, fr. 137/1642. Page define a *δικαιοσύνη* por *ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι* cf. também *Lex. Gudian*, p. 86,44 ed. A. Stefani e *Etymol. Magn.*, pp.: 62, 51.
 26. PLUT., *Quaest. rom.*, 12, p. 266 F.
 27. MIMNERMO, fr. 8 Bergk⁴.
 28. SÓLON, III, Diehl³. *Dike é πρόμαντις* (SOF., *El.*, 476). Cf. EUR., fr. 555 N²; *El.*, 771. Sobre as afinidades de *Dike* e *Alethés* em Sólon, cf. E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, I, Frankfurt, 1950, p. 193.
 29. Cf. EUR., *Hel.*, 13ss.
 30. TEÓGNIS, 543ss.
 31. *Schol. Plat. Rep.*, X, 611 D, ed. Greene e EUR., *Orestes*, 362-5. Cf. Ed. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, pp. 188-191.
 32. Ch. PICARD, *Ordalies suméro-hittites et préhelléniques*, *Revue hittite et asiatique (Hommage à E. Cavaignac)*, t. XVIII, fasc. 66-7, 1960, pp. 129-142, acerca de uma comunicação de G. DOSSIN, *Deux lettres de Mari relatives à l'Ordalie*, *CR de l'Acad. Inscript. B. Lettres*, 19 Dez. 1958, Paris, 1959, pp. 387-392.
 33. Cf. G. DOSSIN, *Un cas d'ordalie par le dieu-fleuve d'après des lettres de Mari*, *Symbolae Paulo Koschaker dedicatae*, Leyde, 1930, pp. 112-8. Vide igualmente as observações de P. MONTET, *A propos des ordalies suméro-hittites et préhelléniques*, *Rev. archéol.*, 1961, pp. 1-4.
 34. Este tipo de ordália não possui o mesmo sentido em todos os lugares: se em Mari o inocente é aquele que escapa do deus-rio, como é o caso na Índia (segundo L. RENO em CRAI, 1958, Paris, 1959, p. 393), na África e na Indochina, o culpado é rejeitado pelas águas (cf., no caso da Indochina, a

observação de G. COEDÈS em CRAI, Paris, 1959, p. 393; e, no caso do mundo africano, a de D. PAULME, *La “pierre du menteur” en Afrique occidentale*, *L'Année sociol.*, 3^a série, 1951, Paris, 1953, pp. 344-351). Vide também as indicações de F. LE ROUX, *Les Druides*, Paris, 1961, p. 89, sobre um tipo de ordália céltica, muito próxima das precedentes. No volume XVIII, 3 dos *Recueils de la Société Jean Bodin*, consagrado a *La Preuve* (Bruxelas, 1963), encontraremos várias exposições sobre os tipos de prova utilizados nas sociedades arcaicas.

35. Cf. Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 133. Em seus *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque* (Paris, 1906), G. GLOTZ já observara: “O rei Minos e o justiceiro Temison aplicavam a prova à maneira de Hamurábi”. (p. 92).

36. Ch. PICARD, *op. cit.*, pp. 133-4, segundo BAQUÍLIDES, XVII, ed. Snell⁶. Sobre este tipo de imagem mítica, cf. L. GERNET, *La notion mythique de la valeur en Grèce*, *Journ. Psych.*, 1948, pp. 432-443.

37. Cf. GLOTZ, *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris, 1906, pp. 69-97. Sobre a justiça do Mar, cf. também G. GLOTZ, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904, p. 61ss.

38. HERÓDOTO, IV, 154.

39. SÓLON, fr. 11 Diehl³.

40. ANTIFON, *Sobre o assassinato de Herodes*, 81-84. Cf. G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 64ss.

41. Em sua comunicação *Sur le Vieux de la Mer chez Hesiodé (Teogonia, 233-237)*, J.-P. VERNANT acrescentou alguns detalhes precisos sobre o “torrão” de terra” e sua utilização nos procedimentos “judiciais” de sorteio por meio da água. Citou, em especial, o tema do torrão que foi oferecido a Eufemo por Triton, e jogado de novo ao mar (PÍND., *Pit.*, IV, 33ss.; APOL. RODES, *Argonaut.*, IV, 1547ss.), os testemunhos de uma *traditio per glebam* (PLUT., *Quaest. gr.*, 13 e 22), a história de Pérdiccas (HERÓD., VIII, 137-138), o sorteio da Mesênia (PAUS., IV, 3, 4-7 e APOLOD., II, 8, 4-5), as modalidades de sorteio que utilizam a água (PLAUTO, *Casina*, 4, 177 e 5, 285).

42. Ch. PICARD, *Sur le travail poétique d'Homère*, *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelas, I, 1949, p. 493ss.

43. *Il.*, XVIII, 497-508. Encontraremos um excelente comentário deste texto em L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, *L'année sociologique*, 3^a série, (1948-1949), Paris, 1951, pp. 71-6.

44. Ch. PICARD, *art. cit.*, p. 494 que nos remete a A. W. PERSSON, B. C. H., t. 70, 1946, p. 444ss. Sobre o ideograma da balança e o problema do talento micênico, cf. as observações de L. DERROY, *Initiation à l'épigraphie mycénienne*, Roma, 1962, pp. 60-1.

45. *Hino hom. Hermes*, 324.

46. *Il.*, XIX, 223ss.

47. *Il.*, VIII, 69.

48. *Il.*, XXII, 209.

49. Cf. e.g. J. CHADWICK, *Une bureaucratie préhistorique*, *Diogenes*, n^o 26, 1959, pp. 9-23.

50. Sobre o intendente na sociedade micênica, cf. M. LEJEUNE, *Mémoires de philologie mycénienne*, I, Paris, 1958, pp. 187-201.

51. Planta tuberosa, sobre a qual fala-nos F. CHAMOIX, *Cyrène sous la Monarchie des Battiades*, Paris, 1958, pp. 246-263. Quanto ao cálice de Arcesilau, seguimos a interpretação do mesmo autor (*op. cit.*, pp. 258-261).

52. Em geral, vide E. MICHON, *Libra no Daremberg-Saglio-Pottier*, t. III, Paris, 1904, p. 1222ss.; Ch. PICARD, *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris, 1948, p. 290. Numerosas pequenas balanças de ouro, muito frágeis, foram encontradas em tumbas em Micenas, Cnossos, Argos etc. Sua significação é incerta, mas elas podem ser verossimilmente relacionadas às representações religiosas das balanças da Justiça, as de Zeus justiceiro ou intendente. . . Cf. *Il.*, XVI, 658, que fala da balança "sagrada" de Zeus (cf. *Il.*, XXII, 219ss.; TEÓGNIS, 157ss.; ÉSQ. *Supl.*, 402ss.; 821-822). Zeus é responsável pela balança de Justiça, *τάλαντα Δίκης* (*Antol. Palat.*, VI, 267; BAQUÍLIDES, XVII, 25), cujo movimento vertical decide sem remissão. Sobre uma representação eventual de Zeus intendente, munido da balança, segundo um vaso cipro-micênico, cf. M. P. NILSSON, *Gesch. gr. Rel.*, I², p. 367, n.1 e as observações críticas de Ch. PICARD, *Les religions préhelléniques*, (*Crète et Mycènes*), Paris, 1948, p. 290, tais como as de T. B. L. WEBSTER, *La Grèce de Mycènes à Homère. Archéologie, Art, Littérature*, Paris (tr. fr.), 1962, pp. 55.

53. HERODAS, *Mimes*, II, 90. Sobre as relações de *τροπάνη* e *τάλαντρον*, vide EUST., p. 196, 36ss.

54. /PLATÃO/, *Axiocos*, 371 E. O rei divino, juiz e legislador, senta-se no trono de *'Αλήθεια*, segundo a *Coré Cosmou*, ed. Festugière (Hermes Trimeg., IV, fr. XXIII, 38). Sobre o julgamento infernal, os textos encontram-se reunidos em L. RUHL, *De mortuorum iudicio*, RGVV, II, 2, 1903, pp. 33-105. Encontraremos as tradições relativas a Minos na obra de R. F. WILLETTTS, *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962, *passim*.

55. Cf. *supra*, pp. 63-8.

56. *Schol. in Eur. Hipp.*, 1200 e APOLIDORO, III, 15, 8, 3 (cf. outras referências dadas por J. FRAZER em sua edição, t. II, /1921/, p. 117, n.3).

57. Pode-se encontrar uma outra prova da relação entre a balança e a "verdade". No canto XII, 433ss. da *Ilíada*, quando o poeta descreve a luta entre troianos e aqueus, ambos não conseguindo fazer recuar o adversário, introduz a seguinte comparação: "Dir-se-ia uma trabalhadora *vertidica* (*ἀληθής*), com a balança na mão, que, tendo de um lado um peso e de outro lá, procura, suspendendo-a, equilibrar os dois lados, para proporcionar, desse modo, a seus filhos um miserável salário." Como podemos notar, a comparação assimila a mulher, que segura a balança de intendente, ao Zeus que segura a balança, como faz freqüentemente quando duas partes se enfrentam. Mas o epíteto *ἀληθής*, que Paul Mazon traduz curiosamente por "cuidadoso" (cf. também H. LORIMER, *Homer and the Monuments*, Londres, 1950, p. 490, n. 2), pareceu-nos insólito, W. LUTHER, "*Wahrheit*" und "*Lüge*" im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, p. 24ss. propôs uma correção, substituindo *ἀληθής* por *ἀλητις*: tratar-se-ia de uma trabalhadora qualificada errante, visto que pertencia a uma espécie de "proletariado vaga-

bundo". Mas R. HIRZEL, *Thémis, Diké und Verwandtes*, Leipzig, 1907, p. 111, n. 1 já havia muito corretamente sublinhado a relação do epíteto *ἀληθής* com o participio *ισάζουσα* e observado que tal mulher procedia como um juiz (cf. *ισάζειν* em um texto de caráter jurídico, ap. ARIST., *Et. Nicom.*, V, 7, p. 1132 A 7 e 10). Se a trabalhadora da *Ilíada* é qualificada de *ἀληθής*, é, de um modo bem verossímil, porque segura uma balança, símbolo e instrumento de justiça. Este é um testemunho suplementar da complementaridade estreita e fundamental entre a balança e a "Verdade".

58. B. SNELL, *Die Welt der Götter bei Hesiod*, na *Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvres-Genève, 1952, pp. 100-5.

59. Cf. a nota 3 de Paul Mazon em sua edição da *Teogonia* (Collection des Universités de France, Paris, /Reedição de 1951/, pp. 40-1).

60. HESÍODO, *Teogonia*, 257-261.

61. HESÍODO, *Teogonia*, 234. Sobre o papel "político" do *γέρον*, vide H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 14ss. e, sobretudo, P. ROUSSEL, *Étude sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique*, Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres, 43, 2, 1951, pp. 123-228.

62. HESÍODO, *Teogonia*, 235.

63. Cf. M. LACROIX, "*Ἥπιος--Νήπιος*", *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 226ss. "Pai" qualificado como *ἥπιος*, na *Il.*, XXIV, 770; *Od.*, II, 47; 234; V, 8-12; XV, 152. Também constitui um epíteto de Zeus em suas relações com Atena: *Il.*, XXII, 184. Sobre a *νηπιή*, cf. E. BUCHHOLZ, *Die homerischen Realien*, III, 2, Leipzig, 1885, pp. 152-161.

64. É um epíteto do arauto: *ἡπότα κήρυξ* (*Il.*, VII, 384), é o nome de um arauto (*Il.*, XVII, 324-325).

65. Cf. *Od.*, II, 47; 234; V, 8-12; XIV, 139.

66. Cf. M. LACROIX, *art. cit.*, p. 270.

67. Em sua comunicação *Sur le Vieux de la mer chez Hésiode*, J.-P. VERNANT assinala que a justiça de Nereu "doce, persuasiva. . . assegura a revanche do ofendido. . . sem violência, sem arriscar-se a fazer renascer indefinidamente, na trama sempre renovada de assassinatos e contra-assassinatos, o espírito de *Querela*". É uma injustiça que se opõe àquela que se posiciona sob o signo de *Éris*, de *Nemésis* e de *Horkos*, "justiça inexpiável, fundada sobre a vingança e que, para toda falta, exige sua *poiné*, seguindo a lei do talião". (REG, t. LXXXVI, 1963, p. XVII).

68. Sobre Nereu, personagem real, vide as breves observações de E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, I, Frankfurt, 1950, p. 123, e as indicações de P. WALCOT, *Hesiod and the Law, Symbolae Osloenses*, 1963, pp. 15-6.

69. Estas ricas tradições míticas não constituem ainda (pelo que sei) o objeto de um estudo sistemático, mas L. GERNET já demonstrou interesse pelo assunto, particularmente em *La notion mythique de la valeur*, *Journ. Psychol.*, 1948. 3ª série (1948-1949), Paris 1951, *passim*. Cf. também J.-P. VERNANT, *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, *Rev. hist. rel.*, 1960, pp. 30-4 (= *M. P.*, pp. 129-131).

70. Sobre a riqueza do rei, seus dois aspectos são os seguintes: riqueza de entesouramento, riqueza de circulação, cf. J.-P. VERNANT, *Hestia* -

Hermès, Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, L'Homme, III, 3, 1963, pp. 38-40 (= M. P., pp. 129-131).

71. Cf. PLUT., *Quaest. graec.*, 12, p. 295ss.: os *Khárilas* délficos, e as observações de L. GERNET, *Frairies antiques, Rév. ét. grecques*, 1928, pp. 356-7.

72. Cf. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 111, Eaco é um rei deste gênero; está ligado ao "Zeus pluvioso" de Égina (ISÓCRATES, *Evágoras*, 14; PAUSÁNIAS, III, 29, 6-7).

73. Este esquema é atestado ainda nos versos 238-245 da *Teogonia* de HESÍODO, mesmo se a falta ritual tornou-se falta moral. Na *Od.*, XIX, 109-114, o rei justo está associado a imagens de árvores carregadas de frutos, de rebanhos que se multiplicam, de populações prolíficas etc. Sobre os valores do *λομῶς* no *Édipo-Rei* (v. 25-30), vide M. DELCOURT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Liège-Paris, 1938, p. 16ss. Sobre um ritual de justiça real, temos o famoso texto de PLATÃO, *Crítias*, 119 D-120 C: julgamento noturno com ritual de juramento de sangue (de um touro capturado sem arma de fogo), graças ao qual cada um dos dez reis se identifica com Poseidon e pode, assim, exercer uma justiça perfeita. Cf. e. g. A. VINCENT, *Essai sur le sacrifice de communion des rois de l'Atlantide, Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, pp. 81-96 (R. DUSSAUD, *RHR*, 1941, pp. 89-90); L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne, L'année sociologique*, 3^a série (1948-1949), Paris, 1951, p. 59ss.

74. Cf. L. GERNET, *La notion mythique de la valeur*, *Journ. Psych.*, 1948, p. 451.

75. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, pp. 451-452; *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, p. 99ss., seguindo V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921, p. 22ss. *Contra*, H. VOS, *ΘΕΜΙΣ*, Assen, 1956, p. 29, n. 3. Sobre os oráculos *Θέμιστες*, vide e. g. PÍND., *Pit.*, IV, 54; *Peanes*; IX, 41; fr. 70, ed. Puech etc., assim como E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, I, 1950, p. 73ss.

76. Sobre os aspectos oraculares de *Thémis* (publicados quando já havíamos redigido estas páginas) assinadas por H. VAN EFFENTERRE e H. TROCMÉ, *Autorité, justice et liberté aux origines de la cité antique, Rev. Philos.*, 1964, pp. 405-434.

77. Cf., em último lugar, R. F. WILLETS, *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962, *passim*.

78. E. RHODE, *Psyché*¹⁰ (tr. fr.), Paris, 1952, pp. 106-108. O autor faz, em particular, uma analogia entre a estadia na "caverna de Zeus" e a estadia no antro de Trofônios (sobre este último, *supra*, pp. 13-4 e 42).

79. Cf. Ch. G. STARR, *The Decline of the early greek Kings, Historia*, t. X, 1961, pp. 129-138. Um outro ponto de vista foi defendido, com intenção polémica, por P. OLIVA, *ΠΑΤΡΙΚΗ ΒΑΣΙΛΕΙΑ*, em *Mélanges George Thompson*, Praga, 1963, pp. 171-181.

80. PAUS., II, 31, 3-4. Cf. R. HANSLIK, *s. v. Pitheus, R.-E.* (1950), c. 1873ss.

81. *Schol. in Eur. Hippol.*, 11. Cf. EUR., *Medéia*, 685-686.

82. PLUT., *Teseu*, III, 5.

83. PAUS., II, 31, 5. Cf. H. VOS, *ΘΕΜΙΣ*, Assen, 1956, pp. 75-76.

84. PAUS., IX, 26, 3. Sobre os "oráculos de Laios" (HDT., V, 43), cf. M. DELCOURT, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1944, p. 97ss.

85. HDT., VI, 57.

86. Cf. Erecteu, criado por Atena, mais tarde instalado em seu santuário (*Il.*, II, 547-549). Cadmos e Deméter coabitam igualmente, segundo PAUS., IX, 16, 5 (Cf. F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 136ss.).

87. Ch. PICARD, *Le "présage" de Cléomène (507 av. J.-C) et la divination sur l'acropole d'Athènes, Rev. ét. grecques*, t. XLIII, 1930, pp. 262-278 (em particular, p. 273). Cf. as observações de R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956, pp. 168-9.

88. HDT., V, 72. Cf. Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 265ss.

89. HDT., V, 90. Cf. Ch. PICARD, *op. cit.*, p. 269.

90. Cf. E. BOURGUET, *Sur une inscription d'Argos, Rev. ét. grecques*, 1930, pp. 1-8.

91. Segundo I G, V, 1, 1317, citado por E. BOURGUET, *art. cit.* Cf. K. SCHERLING, *s. v. Pasiphae, R.-E.* (1949), c. 2070ss.

92. PLUT., *Banq. Sete Sábios*, p. 159 A.

93. PAUS., IX, 39, 5ss. Cf. J.-P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce, Journ. Psych.*, 1959, p. 9ss. (= M.P., p. 59ss.); W. K. C. GUTHRIE, *Les Grecs et les dieux* (tr. fr.), Paris, 1956, p. 250ss. e K. LATTE, *s. v. Orakel, R.-E.* (1939), c. 833-835.

94. A. B. COOK, *Zeus, II, Apendix K*, p. 1073ss.

95. De modo muito curioso, M. P. NILSSON, *Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne, Eranos*, t. XLI, 1943, p. 1ss.) defendeu a origem heleenística deste par de potências. Cf. as críticas de W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, pp. 130-131, n. 212, sem omitir as de K. KÉRENYI, *Die Geburt der Helena*, Zurique, 1945, p. 94ss. A tese de M. P. NILSSON parece-nos debilitada, dado o papel que desempenha, no pensamento religioso, o par Memória-Esquecimento (cf. pp. 125-134).

96. O "trono da Memória" opõe-se ao "trono do Esquecimento", sendo o primeiro onde se sentaram Teseu e Píroto, no Hades. Uma vez sentados nele, tornamo-nos semelhantes a uma pedra, ou seja, a um morto (cf. M. DELCOURT, *Héphaistos*, Paris, 1957, p. 98). A significação do "trono do Esquecimento" é reforçada pelo próprio valor da postura sentada, símbolo de morte, de aniquilação do culpado (cf. L. GERNET, *Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne, L'Ant. class.*, t. V, 1936, pp. 332-7).

97. PAUS., IX, 39, 13. Cf. *Schol. Arist. Nuvens*, 508, e a aventura de Parmeniscos, contada por ATEN., XIV, 614 A (DIELS, *FVS*⁷, I, p. 112, 34ss.). Sobre esta aventura e outras comparáveis, vide K. VON FRITZ, *s. v. Parmeniskos, R.-E.* (1949), c. 1569 e W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, p. 132, n. 229.

98. Cf. CRATINOS, fr. 221 Kock e FILOSTRATO, *Vit. Apoll.*, II, 37. L. DEUBNER, *De Incubatione*, Capita quattuor, Leipzig, 1900, p. 16.

99. TEÓGNIS, 705, 1216; ARISTÓF. *As Rãs*, 186, LUCIANO, *De luctu*, 5; OPIANO, *Cynégét.*, II, 417; BARRIUS, *fab.* 75 Crus.; PLUT., *De sera numin. vind.*, 22, p. 566 A; *Il.*, XXII, 387. Cf. W. KROLL, s. v. *Lethe*, R.-E. (1925), c. 2141-2144 e E. ROHDE, *Psyche*¹⁰ (tr. fr.), Paris, 1952, p. 260, n. 2. Sobre determinados valores, ao mesmo tempo míticos e filosóficos, de Léthe nas utopias de Teopompo, cf. as observações de L. GERNET, *La cité future et le pays des morts*, *Rev. ét. grecques*, t. XLVI, 1933, p. 297ss. e p. 301ss.

100. Cf. J.-P. VERNANT, *art. cit.*, p. 9 (= *M.P.*, p.9ss.). O mesmo autor sublinha a semelhança entre o consultante de Trofônio e um personagem como Etálda, que guarda sempre a lembrança daquilo que vira, até mesmo no momento em que cruza o Aqueronte. É o mesmo privilégio que caracteriza os adivinhos como Tirésias ou Anfirau (*Od.*, X, 493-495; *SOF.*, *El.*, 841). No mundo do Esquecimento (cf. *Il.*, XXII, 387), eles são os únicos a não esquecer, a conservar a força do "lembrar-se".

101. *Il.*, I, 70; HES., *Teogonia*, 32 e 38.

102. EUR., *Ifig. Taur.*, 1261ss.

103. EUR., *Hel.*, 13ss.

104. DIELS, *FVS*⁷, I, pp. 32, 19-21.

105. FILOSTRATO, *Imágenes*, I, 17, 3, p. 332, 30 K.

106. LUCIANO, *Ver. hist.*, II, 33 ap. DIELS, *FVS*⁷, II, p. 337, 10ss. Sobre as relações de Apáte e de Léthe, cf. *supra*, p. 38ss.

107. HES., *Teog.*, 235-236. Notemos que algumas passagens semelhantes (cf. a lista fornecida por E. HEITSCH, *Die nicht-philosophische 'Ἀλήθεια*, *Hermes*, t. 90, 1962, pp. 24-33) não constituem a prova de que a "significação fundamental" de 'Ἀλήθεια é bem "das Unverborgenheit"; provam, somente, a existência de um determinado valor de 'Ἀλήθεια na língua grega. Como observa J. VENDRYES, no *Bulletin de la Société Linguistique* de 1953, cada palavra é suscetível de uma dupla etimologia: a primeira é de tipo tradicional, atomista e diacrônica. A segunda é, ao contrário, uma "etimologia estática", é sintética e diacrônica. Se a intenção da primeira é de atingir o *Ur-Bedeutung*, já a segunda, menos hipotética, visa fixar o sentido de uma palavra no interior de uma língua e num momento dado estritamente limitado. Segundo o programa definido por J. VENDRYES (no artigo citado acima), trata-se de definir o lugar de cada palavra no espírito, de circunscrever sua significação e seu emprego. É através do levantamento e do exame de todos os contextos em que figura esta palavra, que se pode tentar fazer uma idéia aproximativa dela. O artigo de Heitsch traz uma contribuição a uma tal etimologia, assim como as análises (já citadas) de H. Boeder, Cf., em último lugar, as observações de H. D. RANKIN, *ἈΛΘΕΙΑ in Plato*, *Glotta*, t. LXI, *De Anima*, 7, ed. Bernardakis, t. VII, pp. 29, 19).

108. HESÍQUIOS, A. 2921 ed. K. LATTE.

109. HES., *Teog.*, 227: *Léthe*.

233: ἄληθεα.

235-236: οὐδέ... λήθηται.

110. Sobre os mecanismos antigos da prova, vide L. GERNET, *Le temps dans les formes archaïques du droit*, *Journ. Psych.*, 1956, p. 385ss. e, principalmente, G. SAUTEL, *Les preuves dans le droit grec archaïque*, *Revue de la Société Jean Bodin*, XVI, 1, 1965, pp. 117-160.

111. Falamos aqui da função adivinhatória somente no que diz respeito a suas relações com a função de soberania, deixando de lado toda uma série de outros aspectos. Mas é preciso notar, ao menos, que o personagem do adivinho mantém com a realeza relações muito variadas; em geral, podemos distinguir o adivinho, servidor do rei (cf. o "adivinho do palácio": ÉSQ., *Ag.*, 408-410), ou mesmo confundido com o rei que é, ele próprio, o adivinho, e, opostamente, o tipo de adivinho que se coloca diante do rei, que está em conflito declarado com o poder. O rei-adivinho é muito conhecido: basta pensar em Nereu, Piteu, Teneros (cf. *Schol. Lycophr.*, 1211) etc. O rei-adivinho é, também, banal, tal como Melampo (HER., IX, 34), Políidos (CIC., *De div.*, I, 40ss.; *Schol. in Il.*, V, 48). Quanto ao tipo de adivinho antagonista do personagem real, basta lembrarmos de Tirésias no *Édipo-Rei* de Sófocles; mas este tipo de conflito depende de um problema mais geral: a concorrência do rei ou do chefe militar como "pai" (cf. E. WÜST, t. XCVIII, 1955, pp. 335-349 e F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 238ss.).

112. Sobre as formas do *lógos* na Grécia arcaica, remetemo-nos aos estudos de H. BOEDER, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, *Arch. Begriffsgesch.*, t. IV, 1959, pp. 82-112.

Capítulo IV: A AMBIGÜIDADE DA PALAVRA

1. Excelentes exemplos podem ser encontrados em L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, *L'année sociologique*, 3^a série, (1948-1949), Paris, 1951, pp. 21-119 (*passim*). Leia-se em M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947 (pp. 164-197) uma análise antropológica da "palavra" melanésia, e em L. RENOUE, *Études védiques et paninéennes*, t. I, Paris, 1955, as observações sobre "os poderes da palavra no Rgveda". Faremos referência também, muitas vezes, a D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, 1963.

2. *Il.*, I, 234ss. Cf. L. GERNET, *Droit et prédroit*, p. 69, n. 1. "Ὀρκος" é propriamente a coisa com a qual se entra em contato quando alguém se compromete através de um juramento": ID., *ibid.*, p. 68, seguindo E. BENVENISTE, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, *Rev. Hist. Rel.*, t. 134, 1948, pp. 81-94. Cf. *contra*, J. BOLLACK, *Styx et Serments*, *Rev. ét. gr.*, t. LXXI, 1958, pp. 1-35.

3. *Il.*, IX, 565-572. Cf. L. GERNET, *Droit et prédroit*, pp. 92-94.

4. GERNET, *Droit et prédroit*, pp. 84-88. Em um estudo precedente

sobre *Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne*, *L'Ant. class.*, t. V, 1936, pp. 332-337, L. GERNET esclarecera-nos sobre o valor simbólico da postura sentada: símbolo de aniquilamento, de morte.

5. L. GERNET, *Droit et prédroit*, pp. 104-105.

6. L. GERNET, *Droit et prédroit*, p. 81ss. Em seu estudo sobre *Les verbes "Dire" en grec ancien*, Paris, 1946, pp. 1-12, H. FOURNIER agrupou um certo número de dados sobre os aspectos religiosos da palavra, que aparecem nos valores etimológicos das raízes "wek" (voz divina), *wer- (fórmula sagrada ou legal), e *bhā- (declaração sagrada, oráculo). Sobre as formas deste tipo de palavra mágico-religiosa nas regiões orientais (egípcia, sumero-acádia e fenícia de Ras-Shmra), vide a primeira parte do estudo de H. RINGGREN, *World and Wisdom, Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund, 1947, com as notas críticas de E. CASSIN em *L'Année sociologique*, 3ª série (1948-1949), Paris, 1951, pp. 328-331.

7. Sobre esta palavra, Ed. FRAENKEL, *Aeschylus, Agamemnon*, vol. II, *Commentary on 1-1055*, Oxford, 1950, p. 193; W. LUTHER, "Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, p. 53, n. 3 e *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, pp. 33-34.

8. ÊSQUILO, *Ag.*, 1488, Cf. ÊSQ., *Sete*, 426.

9. Neste ponto, não se pode separar os usos de κραίνω dos de τελείν, τελής, τέλειος, etc. (cf. *LSJ*, s.v.), nem tampouco dos de έτεός, έτυμος, έτήτυμος (cf. W. LUTHER, "Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, pp. 51-61; K. LATTE, *Hesiod's Dichterweihe, Antike und Abendland*, II, 1946; A. RIVIER, *Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane*, *Rev. Philol.*, t. XXX, 1956, p. 45). Sobre os valores de τέλος, cf. D. HOLWERDA, ΤΕΛΟΣ, *Mnemosyne*, 1963, pp. 337-363.

10. *Il.*, I, 41; 504.

11. *Od.*, V, 170.

12. *EUR.*, *Supl.*, 139.

13. ÊSQ., *Ag.*, 369; *Eum.*, 759; *EUR.*, *El.*, 1248. O parecer de Zeus "não é nem enganável, nem enganador, tampouco vão" (ού παλινάγρετον οὐδ' άπατηλόν οὐδ' άτελεύτητον) segundo *Il.*, I, 526.

14. ΠÍND., *Pit.*, IX, 67ss.: 'Ωκεια δ'έπειγομένων ηδη θεών πράξις όδοί τε βραχέϊται. Cf. também ÊSQ., *Supl.*, 93ss. Sobre o deus que tudo "realiza", cf. XENÓFANES, *ap. DIELS, FVS*⁷, I, p. 135,9 (com a correção de G. CALOGERO, em *Studi di filosofia greca in onore di R. Mandolfo*, Bari, 1950, pp. 33-55).

15. Cf. SÓF., *Ed. em Col.*, 1451: "Não sei de nenhuma decisão divina que tenha sido em vão."

16. *Hin. hom. Hermes*, 427. É o mesmo verbo que designa a eficácia da varinha de opulência e de riqueza (531: έπικραίνουσα). Em seu comentário, Allen, Halliday e Sikes (2ª edição, Oxford, 1963, p. 333) falam de um sentido raro de κραίνειν, que significaria γεραίρειν.

17. Cf. ΠÍND., *Pit.*, IV, 174-176, (έκράνθη). O louvor do poeta é (*Nem.*, VII, 63).

18. *Mahābhārata*, V, 9, 8ss. Seguimos, neste ponto, a direção apontada por G. DUMÉZIL, *Servius et la fortune*, Paris, 1943, p. 65; desculpamo-nos por citá-lo de forma tão deficiente.

19. ΠÍND., *Pit.*, IV, 3.

20. ΠÍND., *Istm.*, VI, 11-12. A noção de "crescimento natural" já encontra-se na *Od.*, XXII, 347-348.

21. ΠÍND., *Nem.*, VIII, 40ss.

22. BAQUÍL., XIII, 58ss.; BAQUÍL., fr. 56 Snell⁶; ΠÍND., *Pit.*, VIII, 92; ΠÍND., *Istm.*, VI, 13ss.; ΠÍND., *Pit.*, I, 66ss; ΠÍND., *Nem.*, II, 14-15; ΠÍND., *Pit.*, IV, 279; ΠÍND., *Istm.*, VII, 29, ΠÍND., *Pit.*, IV, 69, ΠÍND., *Nem.*, VII, 32ss. Sobre este último testemunho e as afinidades desta concepção da palavra com o *lógos* da alma em Heráclito, cf. CL RAMMOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959, p. 116ss.

23. ÊSQ., *Euménides*, 368-370. Cf. CL RAMMOUX, *op. cit.*, p. 116, n. 1. *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, *Rev. Hist. Rel.*, 1960, p. 31, n. 7 (= *M.P.*, p. 28, n. 36). Mas veremos ainda J. HARRISON, *Delphika, Journ. Hell. Studies*, t. XIX, 1899, p. 209ss. e *contra*, E. WÜST, s.v. *Erinyes*, R.-E, Supl.-B. VIII (1956), c. 87.

25. Sobre as *Khárites*, associadas às Musas, cf. J. DUCHEMIN, *Pindare poète et prophète*, Paris, 1955, p. 54ss.

26. Na sociedade Bambara, o bruxo, que é o artesão do verbo, é o mesmo de "pasaw", as palavras "tônicas". Situa-se na origem de uma literatura que "se baseia, no espírito bambara, na realidade de uma força latente, que jaz em tudo aquilo que é, e que determinadas palavras têm a propriedade de tirar do sono e de exaltar. Esta força é o *nyama*, provavelmente comparável a um movimento vibratório, princípio comum a todos os seres": D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, p. 133.

27. *EUR.*, *Supl.*, 139; *Ion*, 464, Cf. ÊSQ., *Promet.*, 211. Em seu *Essai sur la formation de la poésie grecque*², Paris, 1949, p. 45, P.-M. SCHUHL escrevia: "o presságio parece... ser, muitas vezes, causa a mesmo tempo que signo", e, mais adiante: "o oráculo - que se aproxima, por esse motivo, da imprecisão - deve uma parte de sua virtude ao próprio ato de proferir". Sobre a adivinhação, diversos fatos são relatados em M.-P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I², Munique, 1955, p. 164ss. Devemos confessar que as categorias classificatórias herdadas do respeitável "Bouché-Leclercq" não ajudam muito o entendimento preciso dos mecanismos de adivinhação. Nada foi escrito de mais penetrante do que as páginas de Jacques VERNANT, *La divination, Contexte et sens psychologique des rites et des doctrines*, *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 299-325.

28. O adivinho é, a partir de então, um agente diferente daquele definido pelo final do século V. Nesta época, de fato, o adivinho não é mais do que um homem provido de uma inteligência análoga à de um Temístocles (cf. a definição dada por *EUR.*, fr. 973 N², e a de ANTIFON, *ap. DIELS, FVS*⁷, II, p. 337, 18-20. Sobre o primeiro destes textos, vide A. RIVER, *Un emploi de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lausanne, 1952, p. 48).

29. ÊSQ., *Ag.*, 1255.

30. *Od.*, XIX, 565-567.

31. *Hino hom. Hermes*, 550.
 32. *Ibid.*, 560-561.
 33. Cf. *supra*, p. 29ss.
 34. Sobre o valor privilegiado atribuído ao lar real, suas relações com o "lar público", cf. L. GERNET, *Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le foyer comum*, *Cah. intern. sociologie*, t. IX, 1951, p. 26ss.
 35. *ÉSQ.*, *Supl.*, 375. Cf. também os empregos de , nos versos 608, 943.
 36. *Hino hom. Hermes*, 529-533. Cf. J. ORGOGOZO, *L'Hermès des Achéens*, *Rev. Hist. Rel.*, t. CXXXVI, 1949, p. 145; L. GERNET, *La notion mythique de la valeur*, *Journ. Psych.*, 1948, pp. 451-3.
 37. L. GERNET, *Droit et société en Grèce ancienne*, Paris, 1955, p. 69ss.
 38. A arte de Calcas, por exemplo, não é vā (οὐκ ἄκραντοι) ap. *ÉSQ.*, *Agam.*, 249. Em *ÉSQ.*, *Coéf.*, 844ss., ἀληθῆ ὀρθε-se a μάτην. Cf. *PÍND.*, *Ol.*, I, 86; *Il.*, II, 137-138; *Hino hom. Hermes*, 549. Sobre ἀλιος, "vão, inútil", cf. *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1955, s.v. II, c. 487-488.
 39. *PÍND.*, *Ol.*, II, 94-96.
 40. *Od.*, XIX, 565. Cf. *ÉSQ.*, *Coéf.*, 534. Pensemos naquela "grande águia montanhosa" (*Od.*, XIX, 525-538) que Penélope vê em sonho e que, no segundo tempo da ação (primeiramente é αἰετὸς ὄρνις), diz-lhe: "não sou vão prestígio, mas sou visão de bom quilate, que não deixará de se cumprir (ὁ τοῦ τετελειωμένου ἔσται) (547)". Existem múltiplos graus de eficácia, as pesquisas de J. BAYET nos ensinaram isso (Cf. *Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine*, *Mélanges F. Cumont*, t. I, Bruxelas, 1936, pp. 27-51; *La croyance romaine aux présages déterminants: aspects littéraires et chronologie*, *Mélanges J. Bidez e F. Cumont*, Bruxelas, 1949, pp. 13-30). Mais recentemente, este mesmo estudioso pesquisou, no mundo romano, os mecanismos que permitem mudar o valor de um signo adivinhatório, de transformar um *omen* nefasto em *omen* favorável (cf. *L'étrange "omen" de Sentinum et le celtisme en Italie*, *Mélanges A. Grenier*, t. I, Bruxelas, 1962, pp. 244-256).
 41. Cf. *ÉSQ.*, *Agam.*, 249.
 42. Cf. APOL. RODES, *Argonaut.*, IV, 387. Ao contrário, "recupera sempre o equilíbrio, jamais cai no chão, o destino decidido por Zeus com um sinal, feito com a testa, para que fosse cumprido" (*ÉSQ.*, *Supl.*, 90ss.)
 43. *Od.*, II, 202, Haliterses é, de fato, um adivinho do tipo "Cassandra": por falta de *peithô*, está condenado à irrealidade (cf. *supra*, pp. 37-8). G. MÉAUTIS, *Halimèdes et le devin du fronton Est l'Olympie*, *Rev. arch.*, pp. 7-14, interpreta o nome "Halimèdes" como o de um adivinho "de reflexões vãs e inúteis", que deplora conhecer o futuro, sem poder transformá-lo. Não é mais um adivinho inútil, é um adivinho "infeliz".
 44. Cf. a observação de J.-P. VERNANT, em *L'Année sociologique*, 1953, p. 348 sobre a categoria da ação no pensamento religioso.
 45. *ÉSQ.*, *Ag.*, 581-2. Cf. *Supl.*, 598-9: "Tão prontamente quanto a palavra, o ato está a suas ordens para efetuar na hora aquilo que lhe propor o

Conselho dos Pensadores."

46. *ÉSQ.*, *Persas*, 739: Χρησμών πράξις que equivale a τελευτήν θεσφάτων (740).

47. *ÉSQ.*, *Sete*, 840: ἐξέπραξεν. Sobre *Praxidike* e os *Praxidikai*, cf. Marie C. VAN DER KOLF, s.v. *Praxidike*, R.-E. (1954), c. 1751-1761.

48. J.-P. VERNANT, *Travail et nature dans la Grèce ancienne*, *Journ. Psych.*, 1955, p. 19 (= *M.P.*, p. 196). Sobre πράξις e πράσσειν, cf. também, O. BECKER, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, *Hermes, Einzel schriften, Heft 4*, Berlin, 1937, p. 52ss.

49. Cf. L. GERNET, *Droit et prédroit*, p. 94; *Le temps dans les formes archaïques du droit*, *Journ. Psych.*, 1956, pp. 385-6.

50. Cf. SÓF., *Ed. Rei*, 870 (a propósito das leis): "elas nasceram no éter celeste e o Olimpo é seu único pai; nenhum ser lhes deu a luz, jamais o esquecimento as fará adormecer; um deus potente nelas reside, um deus que não envelhece"

51. *ÉSQ.*, *Prom.*, 516; *Eum.*, 383; SÓF., *Ajax*, 1390. A Μήνις é também μνάμων, segundo *ÉSQ.*, *Ag.*, 155. (Sobre μήνις, cf. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 47). É preciso pelo menos mencionar as relações de ἀλάστωρ, ἀλαστεῖν com essa "Memória" da vingança, tal como foram desenvolvidas por L. GERNET, *op. cit.*, pp. 324-5. Elas possuem o grande mérito de encontrar sua confirmação em PLUT., *Quaest. gr.*, 25, p. 297A: "ἀλάστωρ" μὲν κέκληται ὁ ἀλιστα καὶ πολλὸν χρόνον μνημονευσθησόμενα δεδρακάς κτλ. Em seu *Heiliges Recht*, K. Latte defendeu a hipótese de uma relação com o μνήμων (cf. E. WEISS, s.v., *Mnemosynes*, R.-E., 11932/ c. 2261ss.), hipótese que é favoravelmente acolhida por Ed. FRAENKEL, *Aeschylus, Agamemnon*, t. II, *Commentary on 1-1055*, Oxford, 1950, p. 94.

52. *ÉSQ.*, *Sete*, 720ss.; 886; 946.

53. Além destes três textos de Ésquilo, *ÉSQ.*, *Ag.*, 743-749; *Sete*, 655; 766ss.; 790ss. etc. testemunham sobre a importância da noção de eficácia na representação das Erínias e das Maldições.

54. Não podemos deixar de aproximar as Erínias μνήμονες e as Erínias ἀληθεῖς, e encontrar, neste ponto, uma razão suplementar para insistir sobre a -privativa de Ἀλήθεια.

55. BAQ., XIII, 44, Cf. FSCH., *Coéf.*, 462.

56. Cf. *supra*, p. 24ss.

57. *PÍND.*, *Nem.*, III, 29.

58. *PÍND.*, *Olimp.*, VI, 12-13.

59. *PÍND.*, *Nem.*, III, 29; etc.

60. *PÍND.*, *Pit.*, IX, 95-96.

61. *PÍND.*, *Ol.*, II, 105-106: quando o ciúme ameaça o elogio, é "contra a justiça". A *Alétheia-Dike* se ὀρθε ao *Esquecimento-Injustiça*, cf. *PÍND.* *fr. inc.*, 90, ed. Puech, onde ἀπάτη se ὀρθε a δίκη.

62. BAQUÍL.; XIII, 202.

63. *PÍND.*, *Nem.*, VIII, 40ss.

64. *PÍND.*, *Pit.*, VIII, 70-71.

65. Em *Droit et société dans la Grèce ancienne* (Paris, 1955, p. 68) L.

GERNET nota que “a mesma palavra *dfke* não deixa de implicar, nos textos mais antigos, a idéia de uma ordem normal da humanidade que a sentença respeita ou consagra”.

66. BAQUÍL., XIII, 221; PÍND., *Pit.*, IV, 233; HERÓD., I, 66; 73; II, 141; V, 92; SÓF., *Traq.*, 77.

67. Cf. PÍND., *Ol.*, XI, 5-6.

68. Cf. Ed. FRAENKEL, *Zur Geschichte des Wortes “Fides”, Rheim. Mus.*, 1916, p. 187ss.; A. MEILLET, *Lat. Credo et Fides, Mém. Soc. Ling.*, XXII, 1922, p. 215ss.; G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*², Paris, 1948, p. 65ss.; *Latin CREDO, Arménien ARIT, Mots et légendes, Rev. Philol.* t. 64, 1938, pp. 313-7; L. GERNET, *Droit et prédroit*, p. 117 e n. 1.

69. SÓF., *Éd. em Col.*, 1593-1595; PAUS., I, 30, 4. Cf. R. HIRZEL, *Der Eid*, Leipzig, 1902, p. 125, n. 5.

70. Sobre a *psstis*, elo de fidelidade entre guerreiros homéricos, cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, pp. 101-3.

71. Na Grécia, *Psstis* é uma noção muito antiga, como podem testemunhar os textos homéricos; é uma potência aristocrática em TEÓGNIS, 1135ss., onde está associada a *Sophrosyne* e às *Khárites*: vela pelos **δρκοι** ... **πιστοί εν ανθρώποισι δικαιοί**. Não há razão para pensarmos que sua divinização seja tardia na Grécia, como foi sugerido algumas vezes. Cf. escreveu recentemente P. BOYANCÉ, *Fides et le serment, Mélanges. A. GRENIER*, I, Bruxelas, 1962, pp. 329-341; *Fides romana et la vie internationale*, CRAI, 24 set. 1962, com as observações de Ch. PICARD, *De la πίστις hellénique à la “fides romana”, Rev. archéol.*, 1962, pp. 226-8.

72. ÉSQ., *Ag.*, 1241.

73. ÉSQ., *Ag.*, 1195.

74. ÉSQ., *Ag.*, 1208.

75. ÉSQ., *Ag.*, 1212; SERVIUS, *In Verg. Aen.*, II, 247. Cf. J. DAVREUX, *La légende de la prophétesse Cassandre*, Paris-Liège, 1942, pp. 3ss., 22ss., 49ss., 67ss. etc.

76. Segundo o trágico desconhecido, citado por PLUT., *Præcepta ger. reipublic.*, 28, 5, p. 821 B (= *Trag. fr. adesp.*, 414 N²), Cassandra está condenada aos **ἀκραντα**, mas segundo IORFEUJ, *Lithika*, 765 ed. Abel, ainda que pronuncie **ἐπήτυμα**, suas palavras são **ἀπιστα** (segundo a correção de Merick, ao invés de **ἀπαντα**).

77. ÉSQ., fr. 279 A ed. H. J. Mette. Sobre *Peithó*, vide VOIGT, s.v. *Peithó*, R.-E. (1937), c. 194-217, e M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, Oxford, 1954, pp. 107-108. Acrescentamos aos testemunhos figurados, levantados por Voigt (*art. cit.*), notadamente, as notas de A. GREIFENHAGEN, *Griechische Eroten*, Berlim, 1957, p. 77ss. Quanto aos testemunhos epigráficos, vide as observações de F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cüés grecques*, Supplément, Paris, 1962, p. 134, sobre um regulamento de Tasos, relativo ao culto de *Peithó*.

78. ÉSQ., *Promet.*, 172. Sobre o mel do verbo, cf. W. H. ROSCHER, *Nektar und Ambrosia*, Leipzig, 1883, pp. 69-72.

79. EUPOLIS, ap. *Schol. in Aristoph. Acharn.*, 530; QUINTIL., *Orat.*, X, 1, 82; NONNOS, *Dionis.*, XLI, 250ss., ed. Keydell; CÍC., *Orat.*, 15.

80. *Od.*, I, 337; PLUT., *Erot.*, p. 759 B; PÍND., *Nem.*, IV, 2ss. etc. Cf. A. SETTI, *La memoria e il canto, Studi ital. filol. class., n.s.*, vol. XXX, 1958, p. 161ss., e G. LANATA, *Poetica pre-platonica*, Florença, 1963, p. 16.

81. Musa, *Thelxinoé*, segundo Aratos, citado por TZETZES, *In Hes. Op.*, p. 23 Gaisford = *Anedocta oxoniensia*, IV, pp. 424-425, ed. Cramer. Cf. CÍCERO, *De nat. deor.*, II, ed. Pease, 1958, pp. 1100-1101. Sereia, *Thelxinoé*, ap. *Schol. in Apoll. Rhod.*, IV, 892; EUST., p. 1709, 45. Sobre o parentesco das Musas e das Sereias, cf. APOL. RODES, *Argon.*, IV, 892-6.

82. Cf. *Od.*, XII, 39-46; 184-193. Cf., em último lugar, sobre as Sereias, K. MÁROT, *Die Anfänge der griechische Literatur, Ungarische Akademie der Wissenschaften*, 1960, pp. 106-211.

83. Cf. o retrato do Bom Soberano de HES., *Teogonia*, 80ss.: “doces palavras”, “suaves entonações que fluem de seu lábios”. Este bom rei sabe conceder uma revanche sem combate, “arrebataando os corações com palavras apaziguadoras”, (μαλακοῖσι παραιφόμενοι ἐπέεσσιν. Sobre *πάρφασις* cf. *infra*, p. 67ss.). CORNUTUS, *Theologia graeca*, 14, diz, com grande justeza, que a Calíope de Hesfodo é a retórica de bela voz, “graças à qual é possível governar a cidade e dirigir-se ao povo, conduzindo-o pela persuasão, e não pela violência para com aquilo que se escolheu. . .”. Atena faz menção à boa *Peithó* no julgamento de Orestes: “se tu sabes respeitar a Persuasão santa, que concede a minha palavra sua mágica doçura, vai, permanecerás aqui” (ÉSQ., *Eum.*, 885). Cf., também, PAUS., I, 22, 3 e PLUT., *Quaest. conv.*, IX, 14, 7-10, p. 746 F.

84. ÉSQ., *Agam.*, 385ss.

85. ÉSQ., *Agam.*, 386.

86. ÉSQ., *Persas*, 97ss.; *Áte* é a δολούητις ἀπάτα (93).

87. TEÓGNIS, 704 (*πεισας . . αἰμύλιοισι λόγοις*). É preciso sublinhar nas expressões *πεισας* λόγοι ou *αἰμύλιοισι λόγοις* o aspecto de pluralidade que H. BOEDER, (*Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia, Archiv für Begriffsgeschichte*, t. IV, Bonn, 1959, p. 90) opõe, com razão, a um aspecto essencial da *Alétheia*, aspecto este que o pensamento racional – e apenas ele – definirá como *ἀπλοῦς*, em oposição a *διπλοῦς* (cf. *supra*, p. 71).

88. HES., *Teogonia*, 889-890: Zeus engana (*ἐξαπατήσας*) *Mētis* com palavras acariciadoras (*αἰμύλιοισι λόγοισιν*). Sísifo é um mestre em *αἰμύλιοι λόγοι* (TEÓGNIS, 704), como Ulisses (SÓF., *Ajax*, 389). Calipso recorre a *μαλακοῖσι καὶ αἰμύλιοισι λόγοις* para que Ulisses esqueça Ítaca (*Od.*, I, 56). Mas os *αἰμύλιοι λόγοι* (com os *πεισας* e o *ἐπίκλοπον ἦθος*) são colocados, mais particularmente, sob o patronato de Hermes, o noturno, o astuto (HES., *Trab.*, 78) que os deposita no seio de Pandora, a *ἀπάτη* de Zeus. (Cf., também, *Trab.*, 373-374: *μηδὲ γυνὴ ἐξαπατάτω αἰμύλα κατῆλλουσα*). Sobre as relações entre *αἰμύλια* e *χάρις*, cf. PLUT., *Numa*, VIII, 19 (acerca de um rei) e FILODEMO, *Volum. rhetorica*, ed. Sudhaus, II, p. 77 (alusão a Ulisses).

89. Cf. HES., *Teogonia*, 224 e 227: *Ἀπάτη* e *Λήθη* são ambos filhos da Noite. Sobre *Léthe*, vide W. KROLL, s.v. *Lethe*, R.-E. (1925), c. 2141-2144.

90. ÉSQ., *Supl.*, 1040-1041.

91. ÉSQ., *Supl.*, 1037. Desde que nasceu, Afrodite tem como companheiros Ἔρως e Ἴμερος : seu privilégio, “são as tagarelices de menina (παρθένιους τ' ἄρους), os sorrisos (μειδήματα), as trapaças (ἐξαπάτας); é o prazer suave (τέρπειν τε γλυκερήν), a ternura, (φιλότητα) e a doçura (μειλιχίην)” (HES., *Teog.*, 201-206). A função de Afrodite é de πεπιθεῖν φρένας e ἀπατήσαι (*Hino hom. Afrodite*, 33; todos os deuses temem seus δάρους και μήτιας (*ibid.*, 249). NONNOS, *Dionis.*, XXXIII, 111ss., ed. Keydell, atribui-lhes como companheiros Cháris, Peithó e Póthos e fala de seus λάθρια ἔργα XXXIV, 268). PLUT., *Erotikos*, p. 758 c, ed. Faccellière, associa-se às *Musas*, às *Khárites*, a *Éros*.

92. *Il.*, XIV, 160ss.

93. *Il.*, XIV, 198.

94. *Il.*, XIV, 208: ἐπέεσσι παραιπιθοῦσα φίλον κῆρ. Neste pensamento mítico, a retórica e a sedução amorosa não se diferenciam: a mesma Peithó joga em ambos os planos.

95. *Il.*, XIV, 211 (φιλομυειδής).

96. *il.*, XIV, 216; NONNOS, *Dionis.*, XXXI, 26ss., ed. Keydell, trabalhou o tema dos “enganos de Hera”, mas com um sentido bastante firme das conotações míticas e das afinidades de vocabulário. Cf., também, VIII, 113, igualmente rico.

97. HES., *Teog.*, 205.

98. HES., *Teog.*, 206.

99. HES., *Teog.*, 224, 227, 229.

100. HES., *Trab.*, 77-78: ψευδέα θ' αἰμυλίου τε λόγους και ἐπίκλωπον ἦθος. Cf. *Teog.*, 229 e *Trab.* 789 (ψευδέα θ' αἰμυλίου τε λόγους κρυφίους τ' ὄουρισμούς); ESOPO, *fab.*, 111 e 112.

101. ÉSQ., *Coéf.*, 726-728: Πειθῶ δολία e Ἐρμῆς Χθόνιος Νύχιος. Cf. Cl. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, 1959, p. 162ss. Nos v. 815-816, Hermes pronuncia a palavra invisível ((ἄσκοπον ἔπος) “que derrama sobre os olhos as sombras da Noite”. Ulisses ποικιλόμεντις utiliza-a da mesma maneira: ἀλλά μοι ἄσκοπα κρυπτά τ' ἔπη δολερῶς ὑπέδου φρενός (SÓF., *Filoct.*, 1111-1112). Sobre as relações de Hermes com a Noite, o *Hino hom. Hermes* é bastante explícito: a noite é o domínio de Hermes, o domínio de suas obras e de sua forma de inteligência. Uma outra prova de que Hermes é mesmo o “negro”, é que, segundo os *Paroem. graeci*, II, p. 184, a expressão “um Hermes branco” (λευκος) aplicava-se àqueles que não eram capazes de esconder suas más ações.

102. Hermes está frequentemente associado, no culto a Afrodite, (PLUT., *Conjug. praecept.*, 138 C): a Cilene (PAUS., VI, 26, 5), a Argos (PAUS., II, 19, 6), a Megalópolis (a uma Afrodite Μαχανίτις, “urdidora de astúcias”, cujo epíteto PAUS., VIII, 31, 6, explica através das astúcias pelas quais a deusa é responsável, tanto em ações, quanto em palavras), a Atenas (com uma Afrodite ψίθυρος e um Éros ψίθυρος, segundo HARPOCRATION, s.v. ψιθυριστής). Segundo ARIST., *Paz*, 456, ele está associado a Afrodite, a Peithó, às Khárites e às Horas, (cf. EITREM, s.v. *Hermes*, R.-E. /1912/, c. 760-761). NONNOS, *Dionis.*, VIII, 221, faz de Peithó a esposa de

Hermes. Deixamos de lado aqui o problema dos aspectos negativos de Afrodite e dos aspectos positivos de Hermes.

103. Hermes possui estreitas relações com o *lógos*, que PLATÃO definiu no Crátilo, 407 E-408 A (cf. PLUT., *De aud.*, 44 E, onde a associação de Hermes às Khárites é justificada pelo caráter κεχαρισμένον e προσφιλέσ dos deuses contribui para fazer dela a forma mais acabada da *mêtis*: Hefaiostos oferece-lhe “um belo corpo amável de virgem”; Atena ensina-lhe os trabalhos do ofício “que tece mil cores”, instrumento de fascinação; Afrodite dá-lhe a Kháris, o póthos. As Khárites, as Horas e Peithó completam sua obra (60-82).

104. HES., *Trab.*, 77-8. Pandora é o “engano” de Zeus: um produto de sua *mêtis*, uma “armadilha de limites abruptos e sem saída”⁸³. Toda a *mêtis* dos deuses contribui para fazer dela a forma mais acabada da *mêtis*: Hefaiostos oferece-lhe “um belo corpo amável de virgem”; Atena ensina-lhe os trabalhos do ofício “que tece mil cores”, instrumento de fascinação; Afrodite dá-lhe a Kháris, o póthos. As Khárites, as Horas e Peithó completam sua obra (60-82).

105. PÍND., *Nem.*, VIII, 15ss.

106. DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *Sobre o estilo de Demóstenes*, 8, pp. 974-975 Reiske; cf. M. EGGER, *Denys d'Halicarnasse. Essai sur la critique littéraire et la rhétorique chez les Grecs du siècle d'Auguste*, Paris, 1902, pp. 239-240.

107. Proteu é um deus de *mêtis*, como *Mêtis*, *Nereu*, *Nemésis*, *Thétis* etc.

108. PLUT., *Eroticos*, p. 769 c, que marca bem a ambigüidade destes dois atrativos: se a natureza é dotada, assim, de grandes meios, fornecendo-os àquela que é dissoluta para seduzir seus amantes e levar à volúpia (πρός ἡδονήν και ἀπάτην), oferece-os, igualmente, àquela que, para conquistar a amizade e a afeição de seu marido, procura ser ajuizada.

109. *Il.*, XIV, 216. Ulisses, abundantemente provido de *mêtis*, sabe, também, por instigação da mais astuciosa das deusas μαλακοῖσ' ἐπέεσσι παρφάσθαι (Od., XVI, 286-7 = XIX, 5-6). Sobre Ὀφιστός e Afrodite, cf. *surra*, pp. 38-9 e p. 51.

110. HES., *Teog.*, 90: μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν. A *Parphasis* desempenha também um papel nos meios militares; *Il.*, XI, 793 fala de uma “boa” παραιφασίς, que vem do ἑταῖρος. EUST., p. 979, 34, define-a como uma πειθῶ τῆν ἐξ ὁμιλίας.

111. PÍND., *Nem.*, VIII, 32ss. Ajax foi entregue à *Léthe*²⁴, quando merecia, na verdade, o maior dos louvores. Cf. os empregos de παρφάμεν em *Ol.*, VII, 65; *Pit.*, IX, 42-43. Em παρφάμηι, notamos a imagem de um caminho desviado, sinuoso, da palavra, como na expressão παρῆς εἰπεῖν (cf. supra, p. 88, n. 6).

112. PÍND., *Nem.*, VII, 20-21. O velho Nestor, λιγυρὸς ἀγορητής, é também qualificado de ἡδυσπής (*Il.*, I, 248). Sobre o poema enquanto ποικιλία, ao mesmo tempo coisa cintilante, matizada e palavra provida de plasticidade, cf. H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindare*, Göttingen, 1963, pp. 70 e 90ss.

113. Na sociedade Bambara, o “mestre da palavra”, o feiticeiro, profere “palavras tónicas” (pasaw), palavras que suscitam “uma força latente que jaz em tudo aquilo que é”; mas estas palavras (sejam elas burudyuw ou bale-

maniw) são “embelezamento”, “superação”. O feiticeiro é tido por um “mentiroso” cuja “existência é indispensável para provocar o entusiasmo, a coragem e a valentia, todas estas qualidades fundadas numa ilusão: a ilusão de ser mais do que se é”. Esse parece se distinguir de um outro feiticeiro, que desempenha um papel importante nas sociedades de iniciação, e que diz somente a “verdade” (cf. D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, 1963, pp. 125-146).

114. PIND., *Olimp.*, I, 28-34: *φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον δεδαίδαλμένοι ψεύδονται ποικίλοι εξαπατῶντι μῦθοι. Χάρις δ' ἄπερ ἅπαντα τρύχει τὰ μέλιχα θνατοῖς, ἐπιφέρουσα τιμάν καὶ ἀπιστον ἐμήσατο πιστὸν ἐμμεναι τὸ πλάκις.*

Os poetas são dotados da *métis* (PIND., *Olimp.*, I, 9; *Nem.*, III, 9). Sobre o caráter *poikilos* da linguagem, cf. II., XX, 248. PLUT., *Eroticos*, 759 B, compara as ficções poéticas (*ποιητικαὶ φαντάσιαι*) com os sonhos de quando se está acordado: possuem a mesma força.

115. Sobre 'Απάτη, cf. M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, Oxford, 1954, pp. 108ss., 116ss., 126-127, 150-152, 185ss., 248-249; P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*², Paris, 1952, pp. 31-35; 82-85; L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, Paris, 1960, pp. 5-15; Thomas G. ROSENMEYER, *Gorgias, Aeschylus and "Apaté"*, *American Journal of Philology*, t. LXXVI, 1955, pp. 225-260; W. LUTHER, "Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum, Leipzig, 1935, pp. 97-105; WERNICKE, s.v. 'Απάτη, R.-E. (1894), c. 2670. O caráter duplo de 'Απάτη aparece muito claramente em HES., *Teog.*, 205 (ἔξαπάται de Afrodite) e 224 ('Απάτη, filha da Noite); é igualmente atestado em ESQ., fr. 601, ed. H.-J. METTE (que fala de uma boa ἀπάτη). Sobre a relação πειθῶ, ἀπάτη, γοητεία, λήθη, vide PLAT., *Rep.*, 412 E-413 E.

116. HES., *Teog.*, 55ss. Por outro lado, as Musas que dão a Memória ao poeta, podem, assim, retomá-la, condenando-o ao Esquecimento (II., II, 594-600). Em um estudo mais agudo e sistemático de *Léthe*, deveríamos levar em consideração todas as análises de H. BOEDER, *Der Frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. IV, Bonn, 1959, pp. 82-112, e este jogo sutil de abertura e fechamento que se desenvolve na complementaridade de λήθη e ἀλήθεια, embora marcando a diferença de nível de pensamento entre os valores de *Léthe*, potência mítica, e os valores do esquecimento (ou de λανθάνω) na textura do λόγος.

117. HES., *Teog.*, 98-103. Cf. PIND., *Nem.*, X, 24; *Pit.*, I, 6ss.; *Nem.*, VIII, 49-50; *Ol.*, VIII, 72; BAQUÍL., V, 7. Cf. II., XXII, 281-282; *léthe* provocada por um personagem qualificado de ἐπίκλσπος ... μύθων.

118. *Od.*, XII, 39-54; 157-200. Nas seitas filosófico-religiosas e na tradição neoplatônica, as Sereias serão os ἡδοναί, os prazeres carnis e a imagem do Esquecimento, do sono etc.; mas em um outro contexto de pensamento, totalmente diferente (cf. e.g. P. COURCELLE, *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin*, *Rev. ét. anciennes*, t. XLVI, 1944, pp. 73-93). Sobre as sereias, vide K. MAROT, *Die Anfänge der griechischen Literatur*, *Ungarischen Akademie der Wissenschaften*, 1960, 106-187.

119. DION CHRISOSTEMO, *Or.*, XII, 51-52. Ela fornece também o

“doce sono”.

120. *Od.*, 220ss. A retórica é também uma τέχνη ἀλυσίας (/PLUT./, *Vita X orat.*, I, p. 833 cap. DIELS, *FVS*⁷, II, pp. 336, 35ss.). Veremos, acerca deste testemunho, o estudo de C. DIANO, *Euripide, auteur de la catharsis tragique*, *Numen*, t. VIII, 1961, pp. 117-141.

121. HES., *Teog.*, 758-766; PAUS., V, 18, I, sobre o pequeno cofre oferecido por Cipselos, donde nos indica que os gêmeos têm os pés torcidos. *Hypnos* é um deus duplo, ambíguo (ALEXIS, *Hypnos*, II, 385 K. ap. ATEN., 449 D). Ele desempenha um papel muito importante na ἀπάτη de Hera (II., XIV, 231ss.); está apaixonado por Πασιθέη, uma das *Khárites* (269 e 276), cf. Marie C. VAN DER KOLF, s.v. *Pasitheia*, R.-E., 119491, c. 2089-2 2090; está associado à *Léthe* e às Musas (PAUS., II, 31, 3).

122. *Hino hom. Hermes*, 447-449. Os três prazeres são εὐφοροσύνη, ἔρος, ἡδύμοσ ὕπνος.

123. PIND., *Pit.*, I, 6ss.

124. ID., *ibid.*, 10 ss. Esquecimento, Sono e Silêncio são inseparáveis (cf. *Od.*, XIII, 92; II., III, 420 etc.).

125. Sobre o vinho e o Esquecimento, cf. ALCEU, fr. 346 Lobel-Page. Em oposição, ALCEU (cf. 366 Lobel-Page) dirá: Οἶνος, ὃ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεια. Como a *Peithḗ* ou a *Apáte*, o vinho é, de fato, uma coisa ambígua, ora bom, ora ruim (TEOGNIS, 873-876). Um aspecto de Dionisos é fazer esquecer as amarguras (EUR., *Bacantes*, 380ss., 423). Sobre a relação entre Dionisos e *Léthe*, cf. as observações de Y. VERNIÈRE, *Le "Léthe" de Plutarque*, *Rev. ét. anc.*, t. LXVI, 1964, pp. 22-32, assim como as de W. UERSCHELS, *Der Dionysshymnos des Ailius Aristeides*, Diss. Bonn, 1962, 1962, p. 46ss.

126. Cf. Schol., II., XIV, 276; EUST., pp. 982, 47. A mesma ambigüidade é encontrada na figura das *Khárites*, que são as brancas e as negras. Devem ser definidas, como todas as outras potências, por suas afinidades e suas oposições: suas afinidades com Hermes, assim como com Afrodite etc. Sobre as *Khárites*, vide as observações de J.-H. OLIVER, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960, p. 91ss. No plano da documentação, dispomos no momento de Raul Miguel ROSADO FERNANDES, *O Tema das Graças na Poesia Clássica*, Lisboa-Paris, 1962.

127. A lira de Hermes é o remédio para sua tristeza, sua consolação; seus sons fazem surgir uma florescência de visões brilhantes (SOF., *Lim.*, 317-323).

128. Sobre o γάνος, cf. EUR., *Bac.*, 261, 383. Em seu *Dionysos* (Paris 1951, p. 27ss.), H. JEANMAIRE assinalou a associação na noção de γάνος das “idéias de resplendor, cintilação, de umidade vivificante, de alimento suculento e de alegria” (cf. sua tese, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, pp. 436-437). Podemos comparar o procedimento de γάνωσις, utilizado pelo estatutário grego para dar às estátuas o resplendor e o briho de um corpo vivo (cf. Ch. PICARD, *Manuel d'archéologie grecque, Sculpture, I, Période archaïque*, Paris, 1935, p. 210 e n. 2), ao procedimento que vimos anteriormente.

129. Cf. PLUT., *Eroticos*, p. 750 A e SAFO, fr. 16, 11 ed. Lobel-Page. No mesmo diálogo (*Eroticos*, p. 764 Bss.), Plutarco desenvolve alguns mitos

“egípcios”, nos quais o Amor celeste opõe-se ao Sol, uma outra forma de amor: se esse último toma nossa memória, paralisando-a, e fascina nosso espírito pelo prazer, já o verdadeiro Amor é fonte de memória. Estas variações mítico-filosóficas vêm naturalmente se inserir em alguns dados do pensamento mítico. Sobre o sonho “amoroso”, cf. *e.g. Od.*, XI, 245. Num outro plano de pensamento, Plotino joga com um duplo valor do esquecimento: ora desatenção, lembrança sensível, sono, separam-se do inteligível (III, 6, 5; IV, 4, 2-8), ora o esquecimento verdadeiro permite a passagem do sensível ao inteligível (IV, 3, 32; IV, 4, 1). Quanto a este último ponto, seguimos as indicações de R. SCHAEERER, *Le héros, le sage et l'événement*, Paris, 1965, pp. 193-194. Sobre os problemas da memória platônica, cf. Edward W. WARREN, *Memory in Plotinus, Classical Quarterly*, 1965, pp. 252-260.

130. Em seu estudo sobre *Hestia-Hermès*. *Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, L'Homme*, t. III, 1963, nº 3, p. 48 (= *M. P.*, p. 40), J.-P. VERNANT dedica-se a uma longa análise desta complementaridade, e nota, a propósito da polaridade, que ela “é um traço tão fundamental deste pensamento arcaico, que pode ser encontrada até mesmo no interior da divindade do lar, como se, necessariamente, uma parte de *Hestia* já pertencesse a *Hermes* (o grifo é nosso).

131. FERECIDES, ap. JACOBY, *F Gr Hist.*, 3 F 16 a.

132. PAUS., II, 31, 3, 3-4; cf. HERMONG., ap. *Rhetores graeci*, t. IV, p. 43 Walz.

133. HES., *Teog.*, 80ss. O Rei de Hesíodo opera “mudanças”, *μετάτροπα ἔργα* (*Teog.*, 89). Quando o poeta canta as façanhas dos homens ou os deuses, o efeito disso é, certamente, o esquecimento, mas também *παραιρέειν* (*Teog.*, 103). Encontramos a mesma imagem da mudança na retórica de Górgias: *...ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεῖα* (DIELS., *FVS*⁷, II, pp. 291-2) e *γνώμης τάχος ὡς εὐματάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν* (DIELS., *FVS*⁷, II, pp. 292, 11-12). Podemos encontrá-la também nos “propósitos” de Protágoras (ap. PLAT., *Teéteto*, pp. 166 D-167 D). Estas “obras de rodeio” estão essencialmente na retórica: Platão (*Rep.*, 412 E-413 D) constituem a prova disso. Por duas vezes nesta passagem, três participios traduzem uma mesma idéia fundamental: sucumbir à *apáte*. Em 412 E 6-7, são os seguintes: *γοητεύομενοι, βιαζόμενοι, ἐπιλανθάνομενοι*; em 413 B 1, *κλαπέντες, γοητεύοντες, βιασθέντες*. Três termos homólogos: *κλέπτουσαι* faz parte do campo semântico de *Peithó* e de *Apáte* (cf. *Il.*, XIV, 217; HES., *Teog.*, 613; *Il.*, I, 132; PÍND., *Nem.*, VII, 23; VIII, 31-34; HES., *Trab.* 789; ARIST., *Ret.*, III, 7, 5). A imagem do roubo remete-nos ao tema mítico do *Hermes ladrão*, mestre das *ψευδεῖς λόγοι*, *Hermes*, o Noturno, que lança o *Esquecimento*. Quanto à imagem da violência, ela está estreitamente associada à noção de *πειθό* (cf., *supra*, p. 38). Ora, nestes três termos, Platão (*Rep.*, 413 B-C) os reduz a um denominador comum: *μεταδοξάζειν*. Estar oculto, fascinado, violentado, designa, essencialmente, *mudar de opinião*, sofrer uma reversão de *opinião*. Sabe-se, aliás, que G. DUMEZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Collection Latomus*, vol. XXXI, Bruxelas, 1958, p. 21 (= *Latomus*, XIV, 1955, pp. 173-185) reconheceu nesta passagem de Platão, uma “triade de delitos”, de origem indo-européia. Sobre a

imagem da Sereia, aplicada a Pisístrato, cf. C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*³, Oxford, 1961, p. 322. Nestor, rei de Pilos, que é um tipo de rei sábio, é também, e principalmente, o rei “da linguagem doce” (*ἡδυεπής*: *Il.*, I, 248): “de sua boca, fluem as entonações mais doces do que o mel” (*Il.*, I, 249). Cf. Joh. SCHMIDT, *s.v. Nestor*, R.-E. (1936), c. 120.

134. FILOSTRATO, *Imagines*, I, 17, 3, p. 332, 30 K.

135. PLUT., *De sera numinis vindicta*, 22, p. 566 D (acerca do oráculo comum à Noite e à Lua, que não tem sede fixa, que erra em todos os lugares, entre os homens, em sonhos e aparições). Sobre um tipo de Sonho *δολοπλόκος* e *φάσματα ποικίλλουσα*, cf. NONNOS, *Dionis.*, XXIX, 326, ed. Keydell. Sobre o sonho enganador que assedia Xerxes, cf. HDT., VII, 12ss. É ele, sem dúvida, que aparece sob a forma de *Ἀπάτη* sobre um vaso de figuras vermelhas, ao lado da Asia, em frente à Grécia, que é assistida pelos deuses (BAUMEISTE, *Denkmäler*, I, 1885, pp. 408-412).

136. LUCIANO, *Ver. hist.*, II, 33, ap. DIELS., *FVS*⁷, II, p. 337, 10ss.

137. Verso de um poeta anônimo, citado por PLUT., *Eroncos*, p. 764 E.

138. *Od.*, XIX, 562-567. Na imagem do chifre (*κέρας*), há um jogo de palavras evidente com *κραίνειν*; da mesma forma, a imagem de *ἔλεφος* remete ao verbo, que uma glosa de Hesíquio (*ἐλεφθραὶ ἀπατήσαι*) interpreta como o “engano”; este verbo é muitas vezes comparado, com toda razão, às *δλοφώια*, os ludibrios do Ancião do Mar (*Od.*, IV, 410) ou da maga Circe (*Od.*, X, 289; cf., também, XVII, 248).

139. *Hino hom. Hermes*, 558. Sobre o problema dos *Σεμαί*, vide K. LATTE, *s.v. Orakel*, R.-E. (1939), c. 832; WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, I, 379ss.; ALLEN, HALLIDAY, SIKES, *The homeric Hymns*², Oxford, 1936, p. 346ss.; M. FEYEL, *Rev. arch.*, 1946, p. 9ss.; P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, pp. 60-4; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris, 1951, pp. 190-1.

140. No mundo invisível onde o espírito humano está submerso pelo Esquecimento (cf. *Il.*, XXII, 387-390), alguns possuem o privilégio de guardar tudo em memória, como Tirésias (*Od.*, X, 493-5) ou Anfirau (SÓF., *El.*, 841). O caso de Etálide é também excepcional (APOL. RODES, *Argon.*, I, 640ss).

141. PLUT., *De E. ap. Delph.*, p. 394 A. Apolo é o *direito*, o que não o impede de ser também o *oblíquo*.

142. Esta ambigüidade dos deuses gregos é amplamente analisada por Cl. RAMNOUX, *Mythologie ou la famille olympienne*, Paris, 1962, *passim*. Sobre o problema teológico dos deuses que enganam, cf. K. DEICHGRÄBER, *Der Listensinnende Trug des Gottes*, Göttingen, 1952, pp. 108-141.

143. ÉSQ., *Agam.*, 1178-1179. No começo do *Agamenon* (v. 36-39), o vigilante pronuncia as palavras enigmáticas: “mas falo àqueles que sabem, para os outros, expressamente, *esqueço* (*λήθομαι*)”. Sobre as ambigüidades dos oráculos, vide R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956, pp. 48-50; 153-4; 198; 254-5, e W. B. STANDFORD, *Ambiguity in Greek Literature. Studies in Theory and Practice*, Oxford, 1939, p. 120ss.

144. Cf. SÓF., fr. 704 N².

145. As Musas, às quais *Μνημοσύνη* dá à luz, para que sejam a *λημοσύνη* dos mortais.

146. HES., *Teog.*, 27-8. Este texto, mais comentado freqüentemente no sentido de um conflito entre Hesíodo e a poesia homérica, desempenha um papel importante no recente trabalho de S. ACCAME, *L'invocazione alla Musa e la "Verità" in Omero e in Esiodo, Rivista di Filol. Istruz. Classica*, 1963, pp. 257-281; 385-415, que descobre aí o ponto culminante de uma "crise", que a intuição poética conhece através da consciência dos Gregos, a partir da *Ilíada*. Mas o problema da ambigüidade da palavra não encontra lugar nestas páginas. Para maiores referências, cf. G. LANATA, *Poetica pre-platonica*, Florença, 1963, pp. 24-5.

147. Em suas conferências (1963) na École des Hautes Études, J.-P. VERNANT desenvolveu amplamente a importância de uma categoria psicológica do *duplo* para dar conta de vários aspectos do pensamento grego. Cf. agora ID., *Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le-colossos, M.P.*, Paris, 1965, p. 251ss.

148. *Il.*, XXIII, 65-107. Cf. a definição dos *φαντασίαι* dada por QUINT, *Inst. Orat.*, VI, 2, 29: Quad *φαντασίας* Graeci vocant (nos sane visiones appellemus) per quas imagines rerum *absentium* ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac *praesentes* habere videamur.

149. *Od.*, XIX, 203: *ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτόμοισιν ὁμοία*; TEÓGNIS, 713: *οὐδ' εἰ ψεύδεα μὲν ποιοῖς ἐτόμοισιν ὁμοία*. É a mesma fórmula que DIONÍSIO DE HALICARNASSO, I, pp. 30, 13, ed. Usener-Radermacher, emprega para definir a arte de Lísias.

150. *Dissoi Logoi*, III, 10, ap. DIELS, *FVS*⁷, II, pp. 410, 29-411, 2. Sobre a tragédia e a *ἀπάτη*, cf. Thomas G. ROSENMEYER, *Gorgias, Aeschylus and "Apaté"*, *Amer. Journ. Philol.*, t. LXXVI, 1955, pp. 225-260. Para Platão, uma resposta ambígua é "trágica" (*Menon*, p. 76 E); o "trágico" é da ordem do "enganoso" (*ψεύδος*) (*Crát.*, p. 408 C).

151. Cf. A. RIVIER, *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lausanne, 1952, em particular, p. 51ss.

152. Cf. H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike*, Berne, 1954. Sobre a diferença entre *ὁμοία* e *εὐκρίτα*, vide A. RIVIER, *Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane*, *Rev. Philol.*, t. XXX, 1956, p. 51, n. 7, que insiste (pp. 51-2) na distância entre a expressão de Xenófanos (fr. 35) e a de Hesíodo (*Teog.*, 27-8).

153. Encontraremos bons exemplos disso em L. RENOUE, *L'ambiguïté du vocabulaire du Rg-Veda*, *Journal Asiatique*, t. CCXXX, 1039, pp. 161-235.

154. Cf. J.-P. VERNANT, *M. P.*, pp. 251-264.

155. PLATÃO, *Crátulo*, 408 c.

156. Em seu estudo sobre *Hestia-Hermès*. *Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, *L'Homme*, t. III, 1963, n.º 3, pp. 28ss., 48ss., (= *M. P.*, p. 117ss.; p. 140ss.), J.-P. VERNANT mostrou como, no panteon grego, a complementaridade de duas divindades "supõe, em cada uma delas, uma oposição ou uma tensão interior, que confere a seu personagem de deus um caráter fundamental de ambigüidade". Mas, sobre a comple-

mentaridade no pensamento religioso, é preciso que nos remetamos a G. DUMÉZIL, a cada um de seus livros, e, mais particularmente, a *Mitra-Varuna*², Paris, 1948, e *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952.

A análise da "ambigüidade" exigiria um prolongamento em todas as suas direções, segundo o método definido por Cl. LÉVI-STRAUSS, *La Structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*, *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée*, n.º 99, março de 1960 (Série M, n.º 7), p. 26, cujas observações, que possuem um valor programático para o heienista, são as seguintes: "Mas, na verdade, compreender o sentido de um termo significa permutá-lo sempre em todos os seus contextos. No caso da literatura oral, estes contextos são, em primeiro lugar, fornecidos pelo conjunto das variantes, ou seja, pelo sistema de compatibilidade que caracteriza o conjunto permutável. Se, na mesma função, a águia aparece de dia, e o mocho, de noite, isso já nos permite definir o primeiro como um mocho diurno e a segunda como uma águia noturna, o que significa que a oposição pertinente é a do dia e da noite. Se a literatura oral abordada é de tipo etnográfico, haverá outros contextos, fornecidos pelo ritual, as crenças religiosas, as superstições, e também pelos conhecimentos positivos. Poderemos, então, perceber que a águia e o mocho se opõem ambos ao corvo, como os predadores ao abutre, opondo-se entre eles, sob a relação do dia e da noite; e o pato opõe-se a todos os três, sob a relação de uma nova oposição: entre o par céu-terra, e o par céu-água. Definiremos, assim, progressivamente, um 'universo do conto', analisável a partir de pares de oposições diversamente combinadas no seio de cada personagem, que, longe de constituir uma entidade, é, tal como a concepção que Roman Jakobson tem do fonema, um 'feixe de elementos diferenciais'." Em uma obra recente, Jacqueline ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, *Pensée et société africaines. Essai sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est*, Paris-La Haye (*Cahiers de l'Homme, Nouve. Série*, III), 1963, forneceu exemplos notáveis de "complementaridade antagonista".

157. Sobre as exigências de uma história do pensamento filosófico, vide o ensaio de LOUIS ALTHUSSER, "Sur le Jeune Marx", (*Questions de théologie*), *La Pensée*, n.º 96, 1961, pp. 3-26 = *Pour Marx*, Paris, 1965, pp. 45-84.

Capítulo V: O PROCESSO DE LAICIZAÇÃO

1. Evidentemente, fazemos uma abstração dos usos profanos da palavra, cuja importância não pretendemos menosprezar, porém, dentre os tipos de palavra que correspondem a instituições, a palavra eficaz de caráter religioso e a palavra-diálogo de caráter profano parecem ser as duas categorias mais importantes. É claro, também, que existe uma história da "verdade" a nível dos usos profanos da palavra: os trabalhos de Luther, Boeder e outros deram-nos uma prova disso.

2. Cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, *passim*; J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 9ss.; *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, *Rev. hist. rel.*, 1960, p. 34ss. (= *M. P.*, p. 31ss.); F. VIAN, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, *passim*; *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, *passim*. Vide também G. DUMÉZIL, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956. Sobre os problemas da reforma hoplita, vide M. P. NILSSON, *Die Hoplitentaktik und das Staatswesen*, *Klio*, 1928, pp. 2409; H. L. LORIMER, *The hoplite phalanx with special reference to the poems of Archilochus and Tyrtæus*, *Annual of Brit. School at Athens*, t. XLII, 1947, pp. 76-138; A. ANDREWES, *The greek Tyrans*⁴, Londres, 1956, pp. 31-42; P. COURBIN, *Une tombe géométrique d'Argos*, *Bull. Corr. Hell.*, t. 81, 1957, pp. 322-384; A. SNODGRASS, *L'introduzione degli opliti in Grecia e in Italia*, *Rivista storica italiana*, t. LXXVII, 1955, pp. 434-444; *The Hoplite Reform and History*, *Journal of Hellenic Studies*, t. LXXXV, 1965, pp. 110-122; *Early Greek Armour and Weapons*, Edinburgh, 1964, *passim*.

3. Para as páginas que se seguem, utilizamos livremente alguns pontos levantados em um estudo publicado nos *Annales E.S.C.*, 1965, pp. 425-441 sob o título *En Grèce archaïque: Géométrie, Politique et Société*.

4. Sobre os jogos funerários, vide L. MALTEN, *Leichenspiel und Totenkult*, *Mitt. deut. archäol. Instit. Röm. Abt.*, ed. 38/39, 1923-24, p. 300ss. e s.v. *Leichenagon*, R.-E. (1925), c. 1859-1861.

5. O aspecto jurídico dos Jogos foi intensamente assinalado por L. GERNET, *Joux et Droit (Remarques sur le XXIII^e chant de l'Iliade)*, *Rev. hist. droit français et étranger*, 1948, p. 177ss. retomado em *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, pp. 9-18.

6. Em seu estudo, citado anteriormente, L. GERNET (*Droit et Société*, p. 17) pôde dizer: "O direito, que começa a aparecer em cena, não surge como uma técnica especial e profissional: ele próprio emana da vida dos jogos; há uma continuidade entre o costume agonístico e o costume judicial."

7. *Il.*, XXIII, 256ss. Sobre o valor do ferro, cf., em último lugar, L. DEROY, *Les noms du fer en grec et en latin*, *L'Antiquité classique*, t. XXXI, 1962, pp. 98-100.

8. *Il.*, XXIII, 704: γυναικ' ἐξ μέσσον ἔθηκε. Encontra-se outras fórmulas, tais como θῆκ' ἐξ ἀγῶνα φέρων... (*Il.*, XXIII, 709 e 888). Sobre os valores de ἀγών na epopéia, cf. R. MARTIN, *Recherches sur l'Agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris, 1951, pp. 19, 22, 48, 161, 244. É no ἀγών, no centro da assembléia, que se dá a maior parte das provas. *Il.*, XXIII, 507, 685, 710, 814. Notemos, finalmente, que é sempre o verbo τῆσθαι que é empregado aqui, como o vocabulário político de Heródoto (cf. *supra*, pp. 52-3) comprova-nos. Cf. *Il.*, XXIII, 263, 631, 653, 656, 700, 740, 748, 750, 751, 799; *Od.*, XXIV, 86 e 91.

9. *Od.*, XXIV, 86 e 91.

10. [HES.] *Escudo*, 312. Cf. *Il.*, XXIII, 273.

11. XEN., *Anabasis*, 111, 1, 21.

12. TEÓGNIS, 994.

13. DEMÓST., *Filip.*, I, 4-5.

14. O butim faz parte, de fato, dos bens que os gregos chamam κτήματα e que se opõem aos πατρώα. Cf. E. F. BRUECK, *Totenteil und Selbsterwerb im griechischen Recht, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, t. IX, Munique, 1926, p. 39ss. O autor nota, muito precisamente, que não há, nesta época, uma concepção abstrata, propriamente jurídica, do direito de propriedade. A "propriedade individual" é apenas uma cômoda abstração, mas é perigosa por subsumir a diversidade de diferentes modos de possuir alguma coisa. Sobre o butim na sociedade homérica, cf. M. DELCOURT, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris-Liège, 1944, pp. 239-244 e as análises de E. BUCHHOLZ, *Die homerische Realien*, II, 1, Leipzig, 1881, p. 328ss. Em seu artigo sobre *Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliances antiques*, *Rev. historique*, 1958, pp. 233-249, A. AYMARD não leva em consideração os fatos arcaicos. P. VIDAL-NAQUET indica-me a passagem de TUCÍDIDES, VII, 5, 3 onde se encontra uma oposição entre a parte do Estado (κοινόν) e as partes individuais. A noção de acordo feito entre os beligerantes desempenha, neste ponto, um papel muito importante. Cf., também, A. DAIN, *Le partage du butin d'après les traités juridiques et militaires, Actes du VI^e congrès international des études byzantines*, Paris, 1950, pp. 347-354, que assinala: "A partilha se faz por via de autoridade. Os lotes são repartidos tanto entre os indivíduos, quanto entre as unidades militares constituídas", mas "os soldados mais distintos podem obter suas partes por escolha".

15. TEÓGNIS, 678ss.: δασμός δ' οὐκέτ' ἴσως γίνεται ἐξ τὸ μέσον.

16. SÓF., *Filote*, 609: Helenos é uma "θήραν καλήν".

17. A Agamenon, que lhe pede outra parte de honra em troca da que deve dar a Apolo, responde-lhe Aquiles: "Não temos mais tesouro comum em reserva... tudo que temos conseguido do saque das cidades foi dividido". (δέδασται) (*Il.*, I, 124-125). Este texto prova claramente que antes do δασμός, os bens são ξυνήτα.

18. Cf. *supra*, pp. 49-50.

19. *Il.*, IX, 328ss. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 15.

20. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 16.

21. A apreensão é frequentemente designada pelo verbo ἀείρειν (ἀείρ-σθαι, ἀναείρειν) que tem "seu valor concreto" (*Il.*, XXIII, 614, 778, 823, 856, 882), ou ainda por verbos como λαμβάνειν, ἀπτεσθαι (273, 511, 666) ou εἰσέν (613). Este é o gesto de Ajax: "ele toma o boi selvagem" (779-781). L. GERNET, *op. cit.*, p. 11, observa que Dares faz exatamente o mesmo gesto, nos Jogos por honra de Anchises (*Eneida*, V, 380ss.), gesto cuja significação foi assinalada por F. DE VISSCHER, *Études de droit romain*, p. 353ss.

22. Cf. *Il.*, XXIII, 624, 537, 565. L. GERNET, *op. cit.*, p. 11, afirma a oposição dos dois gestos: o gesto do dom, e o da tomada de posse (*mainmise*).

23. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 13. E. CASSIN, *L'Année Sociologique*, 1952, p. 119, acha que os prêmios "são, na realidade, consagrados por Aquiles ao herói morto... é do além que eles serão coagidos pelo valor, pela desfeira ou a sorte dos concorrentes". Mas nada nos faz crer que o centro possua

aqui um valor religioso. Sobre as significações religiosas, sua relação com os outros valores do centro, cf. J.-P. VERNANT, *Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque*, *La Pensée*, nº 100, 1963, p. 91ss. (= *M. P.*, pp. 157-8).

24. Cf. *Il.*, XXIII, 565.

25. Sobre o dom, cf. L. GERNET, *La notion mythique de la valeur en Grèce*, *Journal de Psychol.*, 1948, p. 430ss.; *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, 3ª série, 1948-1949, Paris 1951, p. 26ss.; M. MAUSS, *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, retomado em *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950, p. 145ss.; R. MAUNIER, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, *L'Année sociologique*, *Nouv. Série*, t. II, 1924-1925, Paris 1927, p. 11ss.; M. I. FINLEY, *Marriage, Sale and Gift in the Homeric World*, *Rev. int. droits de l'Antiquité*, 3ª série, II, 1955, pp. 167-194.

26. Sem dúvida, as partes de honra era divididas entre um ou outro personagem importante. O resto submetia-se ao sorteio. Ainda que este procedimento não seja diretamente atestado, podemos crer que fosse usual.

27. Cf. *Il.*, IX, 335.

28. *Il.*, XIX, 173ss.

29. *Il.*, XIX, 174.

30. *Il.*, XIX, 242ss. Trata-se, aproximadamente, da mesma fórmula do canto XXIII, 705, quando Aquiles deposita os prêmios dos Jogos.

31. *Il.*, XIX, 277ss.

32. *Il.*, I, 126. Na *Odisséia* afirma-se, muito nitidamente, a oposição do público e do privado (II, 32; II, 44; III, 82; IV, 314; XX, 264-265, passagens citadas por CHESTER G. STARR, *The Origins of Greek Civilization*, Nova York, 1961, p. 336).

33. HDT., VII, 152. Encontramos a mesma história, sem alusão ao μέσον, nos *Dissoi Logoi*, II, 18 (DIELS., *FVS*⁷, II, pp. 409, 2ss.). Cf. HERODAS, II, 90. Ao longo de um processo que o opõe a um armador de grãos que violentou uma de suas "filhas", Bátaros declara que, se seu adversário pede um inquérito suplementar para a questão, por ser a vítima de origem servil (cf. a introdução de J. ARBUTHNOT NAIRN e de L. LALOY, na *Coll. Univ. France*, Paris, 1928, pp. 47-8), ele se oferece em seu lugar, com a condição de que o preço do prejuízo seja depositado ἐν τῷ μέσῳ. Cf., também, XEN., *Econ.*, VII, 26.

34. PLUT., *De amore fraterno*, p. 483 C-E: em face da morte de um pai, Plutarco recomenda aos filhos deixarem de lado o uso e o desfrute dos bens em comum (ἄριστον δὲ καὶ κτήσιν ἐν μέσῳ κείσθαι κοινήν καὶ ἀνέμητον ἀπάντων). Sobre este texto, vide Harry L. LUY, *Property Distribution by lot in Present-Day Greece*, *Trans. Proc. Amer. Philol. Assoc.*, t. LXXXVII, 1956, p. 42-50.

35. LUCIANO, *Cronosolon*, 19, t. III, p. 312 Jacoblitz. Cf. ARIST., *Assembl.*, 602. Mas o sentido da expressão logo se perdeu, por exemplo, em EUR., *Ion*, 1284, onde κοινόν possui um duplo emprego, juntamente com ἐν μέσῳ.

36. *Il.*, VII, 383-384.

37. *Il.*, VII, 417. Encontra-se o mesmo procedimento em outras assembléias militares. Cf. XEN., *Ciropedia*, VII, 5, 46. Em II, 2, 3, trata-se, propriamente, de um ἐξ μέσον, relação com o κύκλος κατακειμένων στρατιωτῶν.

38. *Od.*, II, 37ss.

39. *Il.*, XIX, 76-7.

40. *Od.*, II, 37ss., e as observações sobre o valor do cetro feito por L. GERNET, *Droit et prédroit*, p. 96.

41. *Od.*, II, 28ss. Sobre a declaração de Egiptos e o problema da convocação da assembléia, cf. R. MARTIN, *Recherches sur l'Agora grecque*, p. 31ss., que reconhece neste fato um exemplo daquilo que A. SEVERYNS (*Homère, le poète et son oeuvre*², Bruxelas, 1946, pp. 23-6) chama "anacronismo compósito".

42. Ξυνόν é uma noção política que desempenha um papel fundamental nos séculos VII e VI. Um de seus empregos mais antigos pode ser encontrado em TIRTEU, IX, 15ss., que desenvolve a idéia de um ξυνόν ἐσθλόν para a πόλις e o demos. Em HDT., VII, 53, o bem comum é o ξυνόν ἀγαθόν. Trata-se de um sinónimo de κοινόν para designar o Estado. Os filósofos farão um grande uso dele: DEMÓCR., ap. DIELS., *FVS*⁷, II, p. 195, 15; 203, 13; 205, 10; HERÁCLITO, ap. DIELS., *FVS*⁷, I, pp. 151, 2ss.; 169, 4; 174, 1; 176, 4 etc. Em um estudo sugestivo, intitulado *Zur Sociologie des archaischen Griechentums, Gymnasium*, t. 65, 1958, pp. 48-58, B. SNELL afirmou que a idéia de uma comunidade, de uma ξυνωπίη, oposta a um estatuto individual, tal como aparece, por exemplo, em ARQUÍLOCO DE PAROS (fr. 98, 7, Lasserre-Bonnard), assinalava uma virada decisiva em relação a Homero. Creio que as passagens, como esta que estudamos, podem limitar o alcance das conclusões de B. Snell, ou pelo menos levar a distinguir, ao lado de uma ruptura, linhas de continuidade. Dos "bens comuns" do grupo militar da epopéia ao ξυνόν dos Homoioi de Tirteu, não há ruptura.

Sob uma forma composta, ἐπιξυνος o mesmo adjetivo qualifica um tipo de terra que é, incontestavelmente, objeto de propriedade coletiva (*Il.*, XII, 421ss.). Cf. as observações de Ed. WILL, *Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien*, *Rev. Et. Anc.*, t. LIX, 1957, p. 6ss.

43 APOL. RODES, *Argon.*, III, 173, ed. H. Fränkel.

44. L. GERNET, *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, p. 16.

45. Quando Aquiles propõe conceder o segundo prêmio a Eumelos (*Il.*, XXIII, 539ss.), o público "aprova" (ἐπαινεῖν). Todos os pretendentes, não obstante, aprovam o discurso de Antinoo (*Od.*, IV, 673).

46. *Il.*, XV, 282-285. Cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, p. 42.

47. *Il.*, IX, 443. Cf. PÍND., *Nem.*, VIII, 8; BAQUÍL., XI, 89-91, ed. Snell⁶.

48. Na sociedade grega da epopéia, os anciãos (γέροντες) opõem-se, entretanto, aos jovens (νέοι, κοῦροι), oposição que é marcada, no plano da palavra, pela dualidade da boulé e da ágora – a primeira, sendo o conselho reservado aos anciãos e aos conselheiros (μῆδοντες), a segunda, a assembléia plenária dos homens de armas (cf. H. JEANMAIRE, *op. cit.*, p. 14ss.).

49. A. AYMARD, *Sur l'assemblée macédonienne*, *Rev. ét. anciennes*, t.

LLII, 1950, p. 127ss. Nos estados gregos arcaicos, a assembléia das armas é o substituto permanente dos cidadãos: ARIST., *Pol.* IV, 10, 10, 1297 B (citado por A. AYMANT, *art. cit.*, p. 131). Sobre a reciprocidade dos cidadãos e do exército, cf. Cl. MOSSÉ, *Rev. ét. ancienne*, 1953, pp. 29-35 e 1963, pp. 290-297.

50. POLÍBIO, V, 27, 1; 4; 6.

51. **Ἰσηγορίη** ap. HDT., V, 78 (cf.: **ἰσοκρατία**, V, 92); **ἰσαγόρης** ap. HDT., V, 66; 70; 72; 74. Cf. E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, 1949, p. 186.

52. FILODEMO, **Περὶ τοῦ καθ' Ὁμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως**, fr. 19, 14: **Ἰσηγορίαν δ' ἔχοντας...** [καὶ ἐν] ταῖς συνουσίαις καὶ τοῖς φιλίτιοις...

53. As refeições do *laós* são “refeições em partes iguais”, onde nenhum precedente prevalece contra o princípio de igualdade. Cf., *Il.* VII, 320; I, 468; *Od.*, XIX, 425; VIII, 98; *Il.*, IX, 225, e as observações de ATENEU, p. 12 c. ed. A. M. Desrousseaux. Sobre a comensalidade homérica, cf. H. JEAN-MAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 85ss., que compara estas refeições em comum aos banquetes (sisitias) dóricos.

54. SCHULTHESS reuniu vários fatos em seu artigo *Homoioi*, R.-E., 1913 c. 2252ss., mas não foi levantado, por exemplo, o fato de Aquiles dizer-se o *homoios* de Agamenon (*Il.*, XVI, 53ss.). Poderíamos, assim, distinguir três níveis de *homoioi*: 1º os guerreiros profissionais da epopéia; 2º os *hippobotes*, os *hippeis* oligárquicos; 3º os cidadãos do século VI (segundo a declaração do Meândrio. Cf. *supra*, pp. 51-2).

55. Cf. *Od.*, II, 30-2 e II, 42-4.

56. Cf. *Od.*, IV, 673 e *Il.*, XXIII, 539ss. L. GERNET, *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, p. 16ss., insistiu sobre o papel desta eficácia quase-jurídica na proclamação do resultado dos jogos e a atribuição dos prêmios aos vencedores.

57. Em *Droit et prédroit* (*L'Année Sociologique*, 3ª série, 1948-1949, Paris, 1951, p. 111), L. GERNET mostrou-nos claramente como a eficácia da palavra cede lugar a procedimentos racionais: no direito, à vontade coletiva, à ratificação do grupo social; na filosofia, a meios de pensamento racionais, às provas verificáveis.

58. Cf. F. SOLMSEN, *The “Gift” of Speech in Homer and Hesiod*, *Trans. Amer. Philol. Assoc.*, vol. LXXXV, 1954, pp. 1-15. Sobre a importância de **πειθῶ** na epopéia, vide EBELING, *Lexicon homericum*, s.v.

59. *Il.*, X, 793. Cf. HESÍQUIO, s.v. **παραίφασις**: ἀπολογία, παραλογισμός, παραμυθία, συμβουλία, παρηγορία, πειθῶ, παραίνεσις ἢ ἀπάτη EUST., 979, 34: **πειθῶ ἐξ ὁμιλίας**. TIRTEU, fr. 9, 19 D³ mostra a importância do encorajamento em um meio militar (**θαροσύνη δ' ἔπεισιν τὸν πλησίον ἄνδρα παρυστάς**). Sobre **παραίφασις**, cf. *supra*, p. 39 e p. 105, n. 110.

60. Cf. *Il.*, XIII, 291 (**δαριστὸς προμάχων**); *Od.*, XIX, 179, HES., *Trab.*, 789; etc.

61. *Parégoros* está ligado a **Πάρφασις** e a **Ἰοαριστὸς**; figurava em um templo de Afrodite com *Peithῶ*, *Éros*, *Hímeros*, *Póthos* (PAUS., I, 43, 6); sobre um vaso ático com figura vermelha (cf. G. HERZOG-HAUSER, s.v. *Parégoros*, R.-E. /1949/, c. 1454). Nos *Argonautes* (I, 479ss.), APOL. RODES

fala-nos das **μῦθοι... παρήγοροι οἱσὶ περ ἄνηρ θαροσύνοι ἔταρον** 9cf. III, 1347ss.).

62. Sobre as formas de pré-retórica na epopéia, vide os dados reunidos em E. BUCHHOLZ, *Die homerischen Realien*, III, 2, Leipzig, 1885, p. 168ss.

63. HDT., III, 142.

64. Sobre a questão de **ὁμοίος** e de suas relações com **ἴσος**, vide R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907, p. 234ss. e as observações de L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 1979, p. 457ss.

65. A palavra e o conceito de **ἰσονομία** colocam vários problemas. Em primeiro lugar, a questão da etimologia: **ἰσονομία** pode derivar de **νόμος**, querendo dizer igualdade perante a lei, o que não significa igualdade política. Caso ela derive de **νέμειν**, como acredita a maioria dos comentaristas, pode significar a divisão igual das partes materiais ou dos direitos políticos (é o sentido adotado por E. Laroche: repartição igual). Caso se trate de igualdade política, é preciso notar, como faz Ed. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 618 (podemos seguir o excelente “estado da questão”) que o “elemento *iso-* não implica, necessariamente, a igualdade absoluta”. Há lugar para todas as nuances da igualdade. Mas a este tipo de inquérito, tão estéril, sobre a etimologia atomista, diacrônica, que sonha atingir o *Ur-Bedeutung*, pode-se substituir a pesquisa de uma etimologia dita estática, segundo a definição de VENDRYES (*BSL*, 1953). Trata-se, desta vez, de etimologia sintética e sincrônica. O método é o seguinte: procurar definir o lugar de cada palavra no espírito, circunscrever sua significação e seu emprego. É através do levantamento e do exame de todos os contextos onde esta palavra figura, que se pode tentar fazer uma idéia aproximativa dela. Nesse momento, coloca-se o problema da natureza de **ἰσονομία** nos diferentes contextos. Após os estudos de V. Ehrenberg e outros. P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET extraíram alguns aspectos da **ἰσονομία** do final do século VI: 1º, ela define-se negativamente por sua oposição à tirania; 2º, em determinados empregos, a **ἰσονομία** aparece como um valor aristocrático. A bibliografia é extensa: V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921; *Isonomia*, R.-E. *Suppl.* VII, 1940, c. 293ss.; *Aspects of the Ancient World*, Oxford, 1946, cap. IV; *Origins of Democracy*, *Historia*, 1950, p. 515ss.; *Das Harmodioslied*, *Wiener Studien*, 1956, p. 57ss.; G. VLASTOS, *Isonomia*, *Amer. Journ. Philol.*, 1953, pp. 337-366; J.-A. O. LARSEN, *Cleisthenes and the development of Democracy*, *Mélanges Sabine*, Ithaca, 1948, pp. 6-16; T.-A. SINCLAIR, *Histoire de la pensée politique grecque* (tr. fr.), Paris, 1943, p. 39ss.; E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, 1949, p. 186ss.; Ch. MUGLER, *L'isonomie des atomistes*, *Rev. Philol.*, t. XXX, 1956, p. 231ss.; J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 52-3; P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Aténien*, Paris, 1964, pp. 24-32; G. VLASTOS, em *Isonomia*, *Akademie-Verlag*, Berlim, 1964, pp. 1-35.

66. Segundo a fórmula prudente de P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 31.

67. Cf. E. LOBEL e D. PAGE, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Ox-

ford, 1955, fr. 129, pp. 176-177.

68. L. ROBERT, *Recherches épigraphiques*, V, *Inscriptions de Lesbos*, *Rev. ét. anc.*, t. LXII, 1960, p. 300ss. Parece que existe uma relação necessária entre a expressão "política" *ἐς μέσον* e o nome de um santuário que goza de uma situação geográfica como tal, e que abarca tais funções. *Contra*, Ch. PICARD, *Rev. Arch.*, 1962, t. II, pp. 43-69.

69. HDT., I, 170. Cf. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 124 e P. LÉVÉQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Aténien*, Paris, 1964, p. 66ss.

70. Cf. P. LÉVÉQUE e P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 66.

71. HDT., VII, 8; I, 207; III, 80. Em VII, 8, a expressão *τίθημι τὸ πρήγμα ἐς μέσον* opõe-se a *ἰδιοβουλεύειν* "aconselhar-se sozinho consigo mesmo". A expressão é, às vezes, empregada também sem valor político (HDT., VI, 129; VIII, 74). *Μέσον* parece ter, neste contexto, valores próximos aos de *κοινόν*: HDT., VII, 58, fala de *κοινόν πρήγμα*. Se se chega a um acordo, fala-se de *κοινῷ λόγῳ χρησάμενοι* (I, 166, II, 30). *Τὸ κοινόν*, é a cidade, o Estado (I, 67; V, 85; VI, 14; VIII, 135; IX, 117; III, 156; V, 109), mas significa também o tesouro público (VI, 58; VII, 144; IX, 85), ou, simplesmente, o interesse geral (III, 82; 84). Sobre *κοινόν*, cf. BUSOLT-SWOBODA, *Griechische Staatskunde*³, I e II, 1920-1925, *passim* (*Index*, II, s.v. *κοινόν*).

72. HDT., IV, 97.

73. HDT., III, 83.

74. HDT., IV, 118; VIII, 21; 73; III, 83. Sair do *μέσον*, é condenar-se a *ἰδιοβουλεύειν* (VII, 8).

75. EUR., *Supl.*, 438-439. Ao arauto de Tebas, Teseu declara, orgulhosamente, após um célebre elogio sobre a igualdade: "Quanto à liberdade, ela encontra-se nessas palavras: Quem quer. . ." A fórmula aparece, de novo no *Orestes*, 885, sob uma forma mais breve, que conhecemos também através de DEMOST., *Pro corona*, 170; ARISTÓF., *Acarn.*, 45; *Assembl. mulheres*, 130; ESQUINO, *Contra Ctésifon*, 3. Sobre esse direito de *ἰση γορία*, cf., por exemplo, BUSOLT-SWOBODA, *Griechische Staatskunde*², Munique, I, 1920, p. 453.

76. Sobre o esquema "palavra-ação" na epopéia, Cf. E. BUCHHOLZ, *Die Homerischen Realien*, III, 2, Leipzig, 1885, p. 120ss. Cf. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, 1959, pp. 51-57; 293-297, mostrou sua importância no século VI, em um momento em que a palavra se revela através de sua oposição à ação (cf. também a análise de F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Bâle, 1945, p. 46ss.). A oposição entre a palavra e a ação é um tema constante no pensamento político dos gregos; cf. e.g. Protágoras, que se vangloria de ensinar a cada um, no que diz respeito às coisas da cidade, o talento para conduzi-los à perfeição nos atos e nas palavras (PLAT., *Prot.*, 318 E-319 A. Cf. TUC., I, 139, 4; XEN., *An.*, III, 1, 45). A distinção prolonga o tema aristocrático de "homem excelente no combate como no conselho" (cf. PÍND., *Nem.*, VIII, 8). "capaz de pronunciar discursos (*μύθων τε ῥητήρ*,...) e capaz de executar façanhas (*πρηκτῆρά τε ἔργων*)" (cf. *Il.*, IX, 443).

76A. *Il.*, XIII, 128-129 e XV, 295-296 (*ἄριστοι* distintos de *πληθὺς*).

76B. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, p. 45.

77. Cf. L. GERNET, *Droit et prédroit*, p. 100-119 e Cl. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, 1959, p. 145ss.

78. Seguimos a análise de L. GERNET, *op. cit.*, p. 98ss. Encontraremos análises mais detalhadas e todas as referências em L. GERNET, *Le temps dans les formes archaïques du droit*, *Journ. Psychol.*, 1956, p. 387ss. Cf., também o G. SAUTEL, *Les preuves dans le droit grec archaïque*, *Recueils de la Société Jean Bodin*, t. XVI, *La Preuve*, Bruxelas, 1965, pp. 128-130.

79. ÉSQ., *Eum.*, 432-433.

80. Deste ponto de vista, dois versos, atribuídos a Hesíodo (?), são do mais alto interesse: *μηδὲ δίκην δικάσης, πρὶν ἂν ἀμφοῖν μύθων ἀκούσης* (HES., fr. 271 [*dubium*], ed. Rzach³). Com algumas variantes, esse ditado é citado inúmeras vezes, até mesmo por EUR., *Herácl.*, 179-180; ARISTÓF., *Vespas*, 725, 919-920; *Cavaleiros*, 1036; EUR., fr. 362, 9-10 N². Vários autores (H. G. Evelyn-White, Schneidewin etc.) quiseram ver nesses versos um fragmento dos *Χείρωνος Ὑποθήκαι*, mas J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodaia*, Paris, 1960, p. 77, n. 3; 98; 239; 241, é hostil a essa hipótese. Resta apenas dizer que a recomendação "Não julgue nenhuma causa antes de ter ouvido os dois discursos" (cf. [PLATÃO]), *Demódocos*, 382 E-383 A e DEMOST., *De corona*, 2 e 6, está em conformidade com o juramento dos heliastas, que se comprometem, entre outras coisas, a escutar o acusador e o acusado com toda imparcialidade (cf. H. LIPSIUS, *Das attische Recht und Reichverfahren*, Leipzig, I, 1905, p. 151) e que é o primeiro testemunho de uma mutação decisiva na prática judicial. Neste plano jurídico, notamos também que se destaca uma noção do verdadeiro: o *hístor* é uma testemunha, é aquele que vê e que escuta, e, na sua qualidade de herdeiro do *mnemón*, é também um memorialista. Em sua "verdade" atestam-se, pelo menos, duas componentes: o não-esquecimento e, complementarmente, o relato completo, exaustivo, o relato daquilo que aconteceu realmente. Deste ponto de vista, *Il.*, XXIII, 359-361, constitui um testemunho capital.

81. ÉSQ., *Supl.*, 370ss. Sobre o valor privilegiado da sede real, sobre suas relações com o "lar público", cf. L. GERNET, *Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le foyer commun*, *Cah. intern. sociologie*, t. XI, 1951, p. 26ss., e J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, *L'Homme*, t. III, n^o 3, 1963, p. 38ss. (= *M. P.*, p. 128ss.).

82. ÉSQ., *Supl.*, 398-399.

83. ÉSQ., *Supl.*, 604.

84. ÉSQ., *Supl.*, 942-943: *τοιᾶδε δημόπρακτος ἐκ πόλεως μία ψήφος κέκρανται*. Cf. 964-965: *ὄντις ἦδε κραινεται ψήφος*.

85. ÉSQ., *Supl.* 601: *παντελῆ ψηφίσματα*.

86. Cf. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 40.

87. Toda uma parte da argumentação do *Elogio de Helena* de GÓRGIAS está construída sobre uma relação "violência-persuasão": segundo PLATÃO, *Filebo*, p. 58 A-B, que se refere a uma palavra de Górgias, a po-

tência do *lógos* sobre a alma que ele persuade é, precisamente, a do senhor sobre o escravo, com a diferença de que a alma está reduzida à escravidão pela misteriosa coação exercida sobre seu consentimento e não pela força (cf. A. DIÈS, *Autour de Platon*, I, Paris, 1927, p. 120). Neste ponto, o *Críatias* (109 B-C) merece ser citado: "(após a divisão da terra entre os deuses), eles (os deuses) estabelecem-se em suas regiões respectivas, e, uma vez estabelecidos, semelhantes a pastores que cuidam do seu rebanho, eram criadores para nós, que somos sua propriedade e seu gado; com esta diferença, entretanto, de que não usavam seus corpos para violentar o corpo de seus animais, à maneira dos pastores que batem neles quando os levam para pastar; eles, ao contrário, por onde quer que se deixe ir um animal (*εδοτροπον*), posicionam-se na popa para melhor poder recolocá-los em marcha, usando, segundo seus próprios desígnios, a persuasão, como um timão, para pousar a mão sobre sua alma e, levando-os de tal forma, eles governavam, como se governa um navio, a totalidade dos seres mortais" (cf. a trad. de L. Robin, na col. *La Pléiade*, t. II, Paris, 1950, p. 529). Este texto é notável por várias razões: suas imagens pastoris, suas imagens de navegação, ou seja, os dois tipos de metáfora que dominam o pensamento político dos gregos; mas, também, a idéia da persuasão, ao mesmo tempo homóloga e distinta da violência. É num contexto deste gênero que o Hermes ganha toda sua significação: senhor todo-poderoso, leva seu rebanho com o agulhão que Apolo lhe confiou.

88. Em uma imensa literatura, mencionemos um pequeno livro de E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, 1925, e um grande volume, Cl. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959.

89. Cf. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 41; "O *lógos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política."

90. Segundo DUPRÉEL, *Les Sophistes*, Neuchatel, 1948, *passim* e M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, Oxford, 1954, *passim*.

91. Cf. as observações de I. MEYERSON, *Thèmes nouveaux de psychologie objective: l'histoire, la construction, la structure*, *Journ. Psychol.*, 1954, p. 7ss.

Capítulo VI: A ESCOLHA: ALÉTHEIA OU APÁTE

1. I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, 1948, p. 140.

2. As páginas consagradas a Simônides já foram apresentadas sob o título *Simonide de Céos ou la sécularization de la poésie*, *REG*, 1964, pp. 405-419.

3. Além de WILAMOWITZ, *Sappho und Simonides*, Berlin, 1913, pp. 127-209, vide os estudos detalhados de W. SCHMID e O. STÄHLIN,

Geschichte der griechischen Literatur, I, 1, Munique, 1929, pp. 505-523; A. SEVERYNS, *Bacchylide. Essay biographique*, Liège-Paris, 1933, *passim*; G. CHRIST, *Simonides-stadium*, Diss. Zurique, 1941; A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*², Berne, 1962, p. 210ss.; C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*², Oxford, 1961, pp. 308-372; H. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², Munique, 1962, pp. 346-370. Estas observações devem muito a algumas páginas de M. TREU, *Von Homer zur Lyrik*, Munique, 1955, pp. 295-305. Sobre a poesia de Simônides, vide também G. LANATA, *Poética pre-platonica*, Florença, 1963, p. 68ss.

4. Cf. os textos citados por W. SCHMID, *op. cit.*, p. 498, n. 3, por G. CHRIST, *op. cit.*, p. 61ss. e as observações de W. NESTLE, *Von Mythos zum Logos*², Stuttgart, 1942, p. 153, J.-P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, *Journ. Psychol.*, 1959, p. 28, n. 1 (= *M. P.*, pp. 77-8, n. 98) notara a importância deste fato e sua relação com outras inovações atribuídas a Simônides.

5. PÍND., *Istm.*, II, 5ss. "O próprio Píndaro, que gaba o antigo costume e reprova o novo, segue, na realidade, esse último". (A. CROISSET, *Hist. Litt. gr.*, II³, Paris, 1913, p. 359). O escândalo era tão grande, que Simônides situava a riqueza bem adquirida (*πλουτην ὀδὸν*) dentre os três bens mais estimáveis (SIMÓN., fr. 146/651 Page).

6. Sobre o estatuto social do artista, seu estatuto econômico também, vide. B. SCHWEITZER, *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike*, *Neue Heidelberger Jahrbücher*, NF, 1925, pp. 28-132; R. R. BIANCHI-BANDINELLI, *L'artista nell'Antichità classica*, *Archeologia classica*, IX, 1957, pp. 1-17; M. GUARDUCCI, *Ancora sull'artista nell'Antichità classica*, *Archeologia classica*, X, 1958, pp. 138-150. Cf., também, F. LASSERRE, *La condition du poète dans la Grèce antique. Études de Lettre*, t. V, 1962, pp. 3-28, e B. GENTILI, *Aspetti del rapporto poeta, committente, uditorio nella lirica corale greca*, *Studi Urbinate*, 1965, pp. 70-88.

7. Nestas críticas, é preciso, sem dúvida, que se leve em conta aquilo que P.-M. SCHUHL denuncia em um Sócrates (*Socrate et le travail rétribué em Imaginer et réaliser*, Paris, 1963, pp. 37-9): uma certa repugnância em relação a reduzir uma atividade "intelectual" ao nível das outras técnicas.

8. Os testemunhos são citados em W. SCHMID, *op. cit.*, p. 516, n. 6. Cf. C. M. BOWRA, *op. cit.*, p. 363; G. CHRIST, *op. cit.*, p. 43ss.

9. EMPÉDOCLES, fr. 23, 2 ap. DIELS, *FVS*⁷, I, pp. 321, 10ss. Cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*², Paris, 1952, p. 90, n. 4; o mesmo autor (p. 90) analisa a passagem do Timeu (p. 68 D), onde Platão declara que só cabe a um deus "misturar o múltiplo em um todo único e fazer surgir de novo, desta unidade, a multiplicidade".

10. Cf. as análises de *métis* em H. JEANMAIRE, *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*, *Rev. Arch.*, 1956, p. 19ss.

11. J.-P. VERNANT, M. DETIENNE, "La *métis* d'Antiloque", *Revue des études grecques*, t. LXXX, 1967, pp. 77-78.

12. Cf. *Διόσοι Λόγοι*, 3, 10 ap. DIELS, *FVS*⁷, II, p. 410, 30ss.

13. A anedota é relatada por PLUT., *De poet. aud.*, 15 D. Muitas vezes,

ela foi comparada à teoria gorgiástica do ἀπάτη (e.g. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*², Paris, 1952, p. 84), e, inclusive, sob pretexto desta proximidade, quis-se atribuir esta anedota a Górgias. Assim pensava WILAMOWITZ, *Sappho und Simonides*, p. 143 (nota), seguido por M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testemonianze e Frammenti*, II, Florença, 1949, pp. 142-143. Mas Th. G. ROSEMMEYER, *Gorgias, Aeschylus and Apaté*, *Amer. Journ. of Philology*, t. LXXVI, 3, 1955, p. 223, nota, muito precisamente, que a anedota adquire todo seu sentido à luz do fr. 55 D. É o que vamos mostrar. Deve-se mencionar o estudo de A. B. VAN GRONINGEN, *Simonide et les Thessaiens, Mnemosyne*, 4^a série, I, 1948, pp. 1-7. O autor procura provar que os poemas tessálicos de Simônides (sobre Simônides e a Tessália, cf. A. SEVERYNS, *Bacchylide. Essai biographique*, Liège-Paris, 1933, p. 30ss.) não comportavam nem mitos, nem "elementos enganadores". Para Van Groningen, a anedota faz alusão ao fato de que os tessalios não eram sensíveis à poesia enquanto tal, pois, para Simônides, observa o autor, não há poesia se não há ἀπάτη. É de fato, o sentido óbvio desta anedota.

14. M. TREU, *Von Homer zur Lyrik*, Munique, 1955, p. 298ss., quis precisar este papel da pintura; e, em particular, insistiu sobre a importância do Escudo de [HESÍODO], que marca uma virada, por sua vontade de "ilusio-nismo". Na descrição do escudo de Herácles, as imagens de "semelhança" retornam, de fato, com insistência (191ss., 198, 206, 209, 210-211, 215, 228, 244) com adjetivos tais como ἰκαλος e εἰκός (sobre os quais vide também F. RUSSO, *Hesiodi Scutum*, Florença, 1950, p. 25ss.). Mas, seria importante, para irmos mais além, conhecermos melhor os problemas delicados de εἰκός, cuja complexidade foi-nos mostrada por A. RIVIER (*Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lausanne, 1952). Sobre a data do Escudo, vide as pesquisas de P. GUILLON, *Études béotiennes. Le Bouclier d'Héraclès et l'histoire de la Grèce centrale dans la période de la première guerre sacrée*, Aix-en-Provence, 1963.

15. Michel PSELLOS, II, *ἔνεργ. δαίμ.*, 821, Migne (P. G., t. CXXII). C. M. BOWRA, *op. cit.*, p. 363, ressaltou a importância da palavra εἰκόν.

16. Sobre a imagem "coisa distinta da coisa verdadeira. . ." (PLAT., *Sof.*, 240 A), cf. P.-M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947, p. 102, e *Platon et l'art de son temps*², Paris, 1952, *passim*. A propósito de εἰκόν, vide as observações de K. KÉRÉNYI, **ΑΓΑΛΜΑ, ΕΙΚΩΝ, ΕΙΔΩΛΟΝ**, em *Demitizzazione e imagine*, *Archivio di filosofia*, Pádua, 1962, 169ss.

17. L. H. JEFFERY, *The local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961, p. 62ss.

18. Simônides marcaria o momento em que o homem grego descobre a imagem. Ele seria o primeiro testemunho da teoria da imagem. M. TREU, *Von Homer zur Lyrik*, Munique, 1955, p. 297, apresenta-o como a primeira testemunha da doutrina da *Mimesis* (sobre a qual vide, por último, H. KOLLER, *Die Mimesis in de Antike*, Berne, 1954).

19. Por mais radical que seja, a ruptura não implicaria a rejeição pura e simples de tudo aquilo que se procurava encontrar na obra de um poeta. Simônides continua a ser, evidentemente, um poeta que compõe epínios, invo-

cando as Musas como todos os outros (cf. SIMÔNIDES, fr. 73/578 Page). Mas suas Musas não são mais as de Homero: cf. o fr. 46 Bergk (frequentemente atribuído a ESTESÍCORE), comentado por M. TREU, *Von Homer zur Lyrik*, Munique, 1955, p. 303 e por C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*², Oxford, 1961, pp. 361-2. Sobre este mesmo fragmento, vide ainda as observações de G. LANATA, *La poetica dei Lirici Greci arcaici, Mélanges U. E. Païli*, Gênes 1956, p. 181, e de H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, 1963, p. 70ss.

20. Trata-se do fr. 55 Diehl³ (cf. BERGK, *PLG*⁴, III, p. 429) = *Poetae melici graeci*, fr. 93/598 Page. É preciso que se diga aqui uma palavra sobre o P. *Oxyr.* 2432 (ed. Lobel) (= fr. 36/541 Page) que Lobel propôs se atribuir a Simônides. No v. 5, pode-se ler: **ἀ δ'] ἀλάθεια παγκρατῆς κτλ.** Estes versos já deram oportunidade a vários comentários: M. TREU, *Neues zu Simonides (P. Ox. 2432)*, *Rh. Mus.*, t. 103, 1960, pp. 310-336; B. GENTILI, *Gnomon*, t. 33, 1961, pp. 338ss.; H. LLOYD-JONES, *Class. Rev.*, t. XI, 1961, p. 19; H. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie*², Munique, 1962, p. 357, n. 22; C. M. BOWRA, *Simonides or Bacchylides?*, *Hermes*, t. 91, 1963, pp. 257-267. Sua atribuição é incerta: H. Lloyd-Jones e C. M. Bowra são favoráveis a Baquilides, e as razões deste último são bastante sedutoras. Mas B. Genyili e M. Treu tomam partido de Simônides. As análises de M. Treu levantam argumentos muito fortes, que retêm, igualmente, a atenção geral. Em seu estudo, M. Treu viu com clareza o problema que levanta esse verso 5 de Simônides (?), e forneceu excelentes razões para pensarmos que não havia contradição entre esse verso e tudo aquilo que conhecemos a mais de Simônides (p. 325ss.). Se este poema fosse, efetivamente, obra de Simônides, poderíamos encontrar nele novos argumentos: os próprios argumentos que M. Treu desenvolve para melhor destacar o caráter específico de Simônides. Desde então (janeiro de 1965), B. GENTILI, retornou duas vezes ao P. *Oxyr.* 2432 (cf. G. PERROTA e B. GENTILI, *Polinnia. Poesia greca arcaica*², Messine-Florença, 1965, pp. 313-320, e B. GENTILI, *Studi su Simonide*, II, *Simonide e Platone*, Maia, t. XVI, 1964, pp. 278-306): suas análises que contêm razões convincentes a favor da atribuição a Simônides, vão além, no sentido da interpretação que desenvolvemos aqui.

21. Os testemunhos são citados por W. SCHMID, *op. cit.*, p. 521, n. 12, por P. MAAS, *s.v. Simonides, R.-E.* (1927), c. 192, I ss.; e por G. CHRIST, *op. cit.*, p. 75ss. W. SCHMID não deixou de marcar as afinidades que se impõem com a corrente sofística. Leia-se, também, com proveito, F. GRÉGOIRE, *Mnémotechnie et mémoire, Revue philosophique*, 1956, pp. 494-528.

22. Cf. W. SCHMID, *op. cit.*, p. 522, n. 1, e, também, J.-P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, *Journ. Psychol.*, 1959, p. 28, n. 1, (= *M. P.*, p. 77, n. 98).

23. Cf. F. LASSERRE, *La condition du poète dans la Grèce antique, Études de Lettres*, t. V, 1962, p. 11ss.

24. Cf. Luc de HEUTSCH, *Réflexions ethnologiques sur la technique, Les Temps Modernes*, n° 211, Dez. 1963, pp. 1022-1037. Sobre a relação entre a escrita e as necessidades de uma administração e de uma economia, no

mundo mesopotâmico, cf. M. LAMBERT, *La naissance de la bureaucratie, Revue historique*, 1960, pp. 1-26. Em um plano mais geral, vide Karl. A. WITTFOGEL, *Le despotisme oriental*, tr. fr., Paris, 1964, pp. 107-109, e as observações de Cl. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, pp. 264-267; *Entretiens*, publicado em "Lettres Nouvelles", 10, 1961, p. 32-3.

25. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 43-5.

26. Cf. ARISTÓTELES, *Fís.*, IV, 13, 222 b 17 (= DIELS, *FVS*⁷, I, p. 217, 10ss.) e as observações de J.-P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce, Journal Psychol.*, 1959, p. 19 (= *M. P.*, p. 68). A mesma passagem de Aristóteles, completada pelo comentário de SIMPLÍCIUS, *ad. loc.*, 754, 7 Diels, encontra-se reproduzida nos *Poetae Melici graeci* de PAGE (= SIMÓNIDES, fr. 140/645).

Esta concepção positiva do tempo ganha lugar ao lado de uma outra visão, em maior conformidade com a visão de toda a poesia lírica: o tempo que flui, o tempo que foge (cf. SIMÓNIDES, fr. 16/521 Page; fr. 22/527 Page; e os fr. 20/525, 21/526 sobre o θεός como κάμμητις).

27. Esta interpretação é sustentada por G. CHRIST, *Simonidesstudien*, Diss. Zurique, 1941, p. 42ss.; M. TREU, *Von Homer zur Lyrik*, Munique, 1955, p. 298; e, mais rapidamente, C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*², p. 370, n. 1 (que assinala a relação entre esse fragmento e PÍND., *Ol.*, I, 30ss.; *Nem.*, VII, 20s., e que descobre, neste ponto, a afirmação de "the deceiving influence of art").

28. PLATON, *Rep.*, 365 B-C = SIMÓNIDES, fr. 93/598 Page.

29. Cf. e g. PÍND., *Ist.*, IV, 46 e os textos citados por C. M. BOWRA, *The Fox and the Hedgehog, The Classical Quarterly*, t. XXXIV, 1940, pp. 26-9.

30. Sobre o sentido preciso da *esquiagrafia* na pintura, cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*², Paris, 1952, p. 9. São "ornamentos ou quadros nos quais o jogo das sombras e das cores reproduz as aparências e dá, de longe, a ilusão da realidade". Mas, em Platão, este procedimento pictural tem o sentido de *trompe-l'oeil* (*Fédon*, p. 69 B); é qualificado de *ἀπατηλός* (Crítias, p. 107 D). Sobre as relações entre a *σκιαγραφία* e a *θαυματοποιία*, cf. PLAT., *Rep.*, 602 D. Seguimos, neste ponto, as análises de P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 10ss. Cf., também, as sugestões de R. BIANCHI-BANDINELLI, *Osservazioni Studi in onori di Ugo Enrico Paoli*, Florença, 1955, pp. 81-95.

31. Sobre as afinidades estreitas entre 'Αλήθεια e Δίκη, cf. *supra*, p. 25.

32. Um outro argumento pode ser tirado de βιάται. A imagem da "violência" é de fato, característica do mundo da *peithó*: PÍND., *Nem.*, VIII, 31-4, (*Parphasis* faz violência, βιάται, ao mérito brilhante), *ÉSQ.*, *Ag.*, 385 (βιάται δ' ἄ τάλαινα πειθῶ); *Ag.*, 182 (a χάρις βίαιος dos deuses). Segundo Górgias, citado por PLAT., *Filebo*, 58 A-B, a παιθῶ é uma espécie de βία.

33. Sobre δόξα, em geral, cf. M. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1960, p. 409ss.; J.-B. HOFMANN, *Etymolo-*

gisches Wörterbuch des Griechischen, Munique, 1949, pp. 54 e 62; M. LEU-MANN, *Hemerische Wörter*, Bâle, 1950, p. 173ss.; B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlim, 1924, p. 53; Eino MIKOLA, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki, 1954, p. 98ss.; J. SPRUTE, *Der Begriff der DOXA in der platonischen philosophie*, Göttingen 1962, p. 32ss. Vide ainda M. GREINDL, *Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauch*, Diss. Munique, 1938; *Zum Ruhmes und Ehrbegriff bei denn Vorsokratikern*, *Rh. Mus.*, t. 89, 1940, p. 222ss.

34. Cf. DIELS, *FVS*⁷, II, p. 291, 10-2. A δόξα é ἀπιστό-
τατον πράγμα (II, p. 300, 13); ela está submetida à *peithó* (II, p. 292, 6). Sobre a δόξα de Górgias, cf. J. SPRUTE, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*, Göttingen, 1962, p. 10; M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, Oxford, 1954, p. 116ss.; W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*³, Stuttgart, 1942, p. 310. Cf., por último, o extenso comentário de G. LANATA, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e Framenti*, Florença, 1963, p. 190ss.

35. Cf. DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *De comp. verb.*, pp. 45, 17, ed. Usener-Radermacher. Esta passagem parece ser uma citação de Górgias (cf. P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963, pp. 99-100).

36. Segundo a fórmula de P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 104.

37. PLAT., *Menon*, p. 97 D. Sobre a δόξα platônica, cf., por último, J. SPRUTE, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*, Göttingen, 1962.

38. PLATON, *República*, pp. 497A-480A (cf. os escólios a esta passagem). Em uma longa série de passagens (*Lis.*, 218 C; *Charm.*, 173 A; *Banq.*, 175 E; *Rep.*, 414 D; 443 D; 476 C-D; 510 E; *Teêt.*, 201 D; 202 C; 1208 B etc.) Platão assimila a δόξα a *δναρ*, visão de sonho que se opõe a *δπαρ*, visão de vigília. Mas essa significação parece prolongar determinados valores de δόξα que o *Lidell-Socht-Jones*, s.v. δόξα traduz por *fancy*, *visão*: PÍND., *Ol.*, VI, 82; *ÉSQ.*, *Ag.*, 275; *Coéf.*, 1051-1053; *EUR.*, *Res.*, 780 etc. No *Agam.*, 420 de ÉSQUILO, os δόξαι são *δνειρόφαντοι, πενήμονες, φέρουσαι χάριν ματαιαν*.

39. PLATÃO, *Teêteto*, p. 194 B. Cf. *Rep.*, VI, 508 D: "Quando a alma se volta para aquilo que está misturado com a obscuridade, para aquilo que nasce e perece, nada mais possui do que opiniões (δοξάζει), não vê claramente, varia, e passa de um extremo a outro (άνω και κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον)." Sobre *άνω και κάτω* e suas relações com *κυλίνδεσθαι*, cf. a nota de W. J. VERDENIUS, *Mnemosyne*, 1964, p. 387.

40. Cf. *Hino hom. Hermes*, 409-411; PÍND., *Istm.*, 79-80; POLUX, III; 155; ARIST., *Acharn.*, 385; *Nuvenis*, 450 etc.

41. Cf. L.-M. RÉGIS, *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa, 1935, p. 76ss. Sem dúvida, trata-se, inclusive, de um traço fundamental da δόξα, como tende a acreditar LID., *De Mens.*, II, 7 (ap. DIELS, *FVS*⁷, I, p. 51, 11ss.) ao pretender que *οί περί Φερεκύδην* chamem a *δίαδε δόξα*, "ὅτι τὸ ἀληθ-

ἄς καὶ ψευδὲς ἐν δόξῃ ἐστὶ ”.

42. P. AUBENQUE, *Science, culture et dialectique chez Aristote, Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Lyon (8/13 setembro, 1958), Paris, 1960, p. 145.

43. ID., *ibid.* Em seu livro sobre *Le problème de l'Être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1963, p. 256ss., P. AUBENQUE nota que, segundo *Top.*, I, 1, 100 a 18, a dialética define-se através de sua relação com os *ἔνδοξα*; a dialética é um método “graças ao qual poderemos raciocinar sobre qualquer problema proposto, partindo de teses prováveis” (*ἔξ ἐνδόξων*). Mas, o que são os *ἔνδοξα*? São “as teses que correspondem à opinião de todos os homens (*ἔνδοξα τὰ δοκοῦντα πᾶσιν*) ou da maioria deles, ou dos sábios, e, dentre estes últimos, quer seja de todos, da maioria, ou seja, finalmente, dos mais notáveis ou dos mais reconhecidos (*τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις*)” (*Top.*, I, 1, 100 b 21). Como nos diz P. AUBENQUE (p. 259), “Aristóteles define a tese provável (*ἐνδόξος*) como aquela que é aprovada por aqueles dentre os sábios que são os mais aprovados”. Mas, aqui, o sábio é apenas aquele que representa a garantia de um consentimento universal, o representante da autoridade dos homens. O dialético aparece, assim, sob uma dupla máscara: a do homem universal, “no qual se reconhece a universalidade dos homens”, e a do “vão falador que se contenta em discutir, de modo verossímil, todas as coisas” (*op. cit.*, p. 260). Por trás desse dialético, é preciso reconhecer, sem dúvida, como o faz P. AUBENQUE (*ibid.*), o retórico ou o sofista.

44. G. REDARD, *Du grec δέκομαι*, “je reçois” au sanskrit āka, “mantou”. *Sens de la racine *deck-*, *Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, pp. 351-362. A. HUS., *Docere et les mots de la famille de docere. Étude de sémantique latine*, Paris, 1965, acaba de trazer preciosas confirmações às conclusões de G. Redard.

45. No *Menon*, p. 97 B-C, Platão afirma que o *ὀρθὴ δόξα* pode conduzir aos mesmos resultados que o *ἐπιστήμη*: a opinião verdadeira não é um guia pior para a ciência do que a *justeza da ação* (*πρὸς ὀρθότητα πράξεως*). Mas, com essa diferença: o homem que possui a *ἐπιστήμη* triunfa sempre, enquanto que aquele que só tem uma *δόξα* “ora triunfa, ora fracassa”.

46. Estes dois pontos foram destacados por H. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², Munique, 1962, p. 346ss. e pp. 493-6. Sobre os fragmentos de Simônides relativos a esses dois grandes feitos, vide as análises de H. FRAENKEL, *op. cit.*, p. 362ss. e C. M. DOWRA, *Greek Lyric Poetry*², Oxford, 1961, p. 344ss.

47. Cf. W. SCHMID, *op. cit.*, pp. 508-9.

48. Esta crítica encontra-se na tradição relatada pelo fr. 92 R. de ARISTÓTELES: Simônides teria definido a “nobreza” pela riqueza, uma riqueza um pouco mais antiga do que outra.

49. Cf. G. CHRIST., *op. cit.*, p. 24ss.; C. M. BOWRA, *Simonides und Scopas*, *Classical Philology*, t. XXIX, 1934, pp. 230-9; L. WOODBURY, *Simonides on Ἀρετή*, *Trans. Proc. Amer. Philol. Association*, t. LXXXIV, 1953, pp. 125-163; C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*², pp. 326-336; B. GENTILI, *Studi su Simonide*, II, *Simonide e Platone, Maia*, t. XVI, 1964, pp.

278-306. Sobre a imagem da *ἰδύτης ἀνὴρ*, que se torna banal na segunda metade do século V, cf. SOF., *Fil.*, 1006; EUR., *Andr.*, 448; *Bac.*, 948; fr. 496; 821; HDT., I, 8, 3; VI, 100, 1; TUC., IV, 22, 2 (citados por C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*², p. 335, n. 2). As relações entre Simônides e o ideal democrático foram objeto, recentemente, de um excelente trabalho de G. PERROTA e B. GENTILI, *Polinnia. Poesia greca arcaica*², Messine-Florença, 1965, p. 307ss.

50. Fr. 53 D. Cf. G. SMITH, *ΠΟΛΙΣ ΑΝΔΡΑ ΔΙΔΑΣΚΕΙ*, *Class. Journ.*, t. XXXVIII, 1942-1943, pp. 260-279.

51. Para Aristóteles, a *δόξα* e a *βούλευσις*, ambas tratam do mesmo objeto: o contingente (cf. P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 113). As afinidades entre a *doxa* e o mundo político foram assinaladas, a propósito de Parmênide, por E.-L. MINAR, *Parmenides and the Way of Seeming*, *Amer. Journ. Philol.*, t. LXX, 1949, pp. 41-55.

52. É preciso dizer, certamente, que um poeta como Arquíloco de Paros abre a via para Simônides, através de sua crítica ao ideal heróico, sua recusa do mito, sua vontade de inscrever-se no político, mas nenhum outro poeta como Simônides de Céos consegue assinalar, na época arcaica, uma virada tão brutal na história da poesia. (Sobre Arquíloco de Paros, leia-se a introdução de A. BONNARD na edição dos fragmentos de Arquíloco, publicada por F. LASSERRE e A. BONNARD, Paris, *Les Belles Lettres*, 1958, pp. V-LVI. A mais recente síntese sobre Arquíloco constitui o volume X dos *Entretiens sur l'Antiquité classique*, *Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genebra*, 1964). Ao denunciarmos uma relação entre o emprego de *dokein* e um determinado contexto político, estamos apenas prolongando, num outro plano de pensamento, as análises de P. AUBENQUE (*La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 111ss.) sobre a relação profunda, no âmago do pensamento aristotélico, entre uma teoria da contingência e a prática do sistema democrático.

53. A. RIVIER (*Sur les fragments 34 et 35 et Xénophane*, *Rev. Philol.*, t. XXX, 1956, p. 39ss.) precisou amplamente este ponto. Porém, P. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Bâle, 1945, pp. 43-58 (em particular, p. 57) já havia assinalado que este tipo de oposição era exterior à influência de Parmênides (cf., também, H. LANGERBECK, *Gnomon*, t. XXI, 1949, p. 110), enquanto que H. FRAENKEL, desde 1925 (cf., em último lugar, H. FRAENKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*², Munique, 1960, pp. 346-9) afirmava o valor positivo de *δόκος*, seu sentido de “opinião válida”. Em suas belas pesquisas, A. Rivier (em particular, p. 50) forneceu-nos excelentes razões para se pensar que *δόκος* em Xenófanes “não designa um ato intelectual, sem valor a priori, sob a relação da verdade”. Os dois modos de conhecimento que Xenófanes conhece distinguem-se, com efeito, “em função da realidade particular que cada um visa apreender: o visível e o invisível” (p. 44). Entre eles, não há “maior ou menor valor objetivo, mas há uma segurança maior ou menor para aquele que os emprega”.

54. Estas afinidades foram várias vezes assinaladas: A. CROISSET, *Histoire de la littérature grecque*, II³, Paris, 1913, p. 358; W. SCHMID, *op. cit.*, p. 518; G. CHRIST, *Simonidesstudien*, Dis. Zurique, 1941, p. 41ss.; M. TREU, *Von Homer zur Lyrik*, Munique, 1955, pp. 299-300; A. LESKY, *Ge-*

*schichte der griechische Literatur*², Berna, 1963, p. 210ss. B. SNELL, *Poetry and Society. The Role of poetry in ancient Greece*, Bloomington, 1961, p. 50ss., vê, antes de tudo, em Simônides, um precursor da filosofia.

55. PLUT., *Temíst.*, II, 6: "δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν". Cf. G.B. KERFERD, *The First Greek Sophists*, *Class. Rev.*, t. LXIV, 1950, pp. 8-10; W. NESTLE, *Gab es eine ionische Sophistik?*, *Philologus*, t. LXX, 1911, p. 258ss.; J.-S. MORRISON, *An Introductory Chapter in the History of Greek Education*, *The Durham University Journal*, t. XI, 1949, pp. 55-63.

56. HDT., VIII, 57-58. Sobre o tema do "sábio conselheiro", cf. R. LATTIMORE, *The Wise Adviser in Herodotus*, *Class. Philol.*, t. XXXIV, 1939, p. 24-35. Mneséfilos parece ser, precisamente, um personagem não-histórico (cf. F. GEYER, s.v. Mnesiphilos, R.-E. /1932/, c. 2280). Por último, vide. G. FERRARA, *Temistocle e Solone*, Maia, t. XVI, 1964, p. 55ss. cujas conclusões não adotaremos em sua totalidade.

57. Cf. P.-M. SCHUHL, *De l'instant propice em Imaginer et réaliser*, Paris, 1963, pp. 144-8.

58. Temístocles é um tipo de homem da *métis*.

59. Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, *passim*, e, particularmente, pp. 23-4.

60. ARISTÓTELES, *Et. Nicôm.*, II, 2, 1104 A 8-9. Cf. P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 97.

61. Cf. DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *De comp. verb.*, 45, 17 Usener-Radermacher. P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 100, acha que esta passagem é inspirada em Górgias.

62. Sobre as relações do *Kairos* e da ambigüidade, cf. P. AUBENQUE, *op. cit.*, pp. 97ss.

63. Cf. D. A. G. HINKS, *Tisias and Corax and the invention of Rhetoric*, *Class. Quart.*, t. XXIV, 1940, p. 62ss., e, em geral, W. KROLL, s.v. *Rhetorik, R.-E.*, *Suppl.* VII, (1940), c. 1039ss.

64. PLAT., *Górgias*, 463 A. Cf. P. AUBENQUE, *op. cit.*, pp. 99-100.

65. Cf. DIOG. LAÉRCIO, IX, 51; EUR., *Antíope*, fr. 189 N²etc. Cf. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*², Stuttgart, 1942, p. 289ss.; J. DE ROMILLY, *Histoire et Raison chez Thucydide*, Paris, 1956, p. 180ss. Sobre as relações entre os dois discursos, cf. as observações de E. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, Neuchatel, 1948, p. 38ss.

66. Este plano de pensamento conhece a contradição, mas sem que o princípio de contradição tivesse sido formulado ainda. Aristóteles construirá sua teoria e tirará daí suas conclusões lógicas, cf., por último, P. AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 124ss.

67. Cf. ARISTÓF., *Nuvens*, 112, 882; PLATÃO, *Fedro*, 267 A etc.

68. Cf. H. MUSTSCHMANN, *Die älteste Definition der Rhetorik*, *Hermes*, t. LIII, 1918, p. 440ss.

69. PLAT., *Sof.*, 234 B-C.

69B. HES., *Teog.*, 27.

70. Seguimos aqui a análise de P. AUBENQUE, *Le Problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962, pp. 98-106.

71. GÓRGIAS, *El. Hel.*, 8 ap. DIELS, *FVS*⁷, II, pp. 390, 17ss. Sobre Hermes e o *lógos*, cf. W. H. ROSCHER, *Hermes und der Windgott*, Leipzig, 1878, pp. 28, n., 105 e 106.

72. Cf. J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermès, Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, L'Homme*, t. III, n° 3, 1963, p. 21 e n. 5 (= *M. P.*, p. 108 e n. 42). Observaríamos, assim, no plano da linguagem uma continuidade totalmente comparável àquela que J.-P. VERNANT (*op. cit.*, p. 40 = *M. P.*, p. 131) assinala entre o Hermes *epimélios*, *polymélos*, que faz crescer e multiplicar o rebanho, e o Hermes, deus do comércio e do *tokos*, do interesse que "faz proliferar".

73. Sobre as relações entre *βία* e *πειθῶ*, cf. *supra*, pp. 38-9. Os aspectos da psicagogia são bem estudados por H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike*, Berna, 1954, pp. 88-9, 127, 131, 136, 145, 160ss., 192, 193, 195, 203.

74. GÓRGIAS, *El. Hel.*, 8, ap. DIELS, *FVS*⁷, II, pp. 290, 18ss. Cf. Charles P. SEGAL, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, Harvard Studies in Classical Philology, t. LXVI, 1962, pp. 99-105.

75. Este é um ponto freqüentemente observado, por exemplo, por E. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, Neuchatel, 1948, p. 72. Cf. PLATÃO, *Teéteto*, 167 B.

76. CLEM. de ALEX., *Strom.*, I, 8, 39ss.

77. PLAT., *Fedro*, 272, D-E: τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλει οὐδενὶ ἀλλὰ τοῦ πθανοῦ.

78. Hípias é o inventor de uma técnica de memorização: XEN., *Banq.*, IV, 62; PLAT., *Htp. Major*, 285 E; *Htp. Menor*, 368 D (Cf. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*², Stuttgart, 1942, p. 365ss.). Os *Dissqi Logoi* fazem o louvor da memória (ap. DIELS, *FVS*⁷, II, p. 416, 13ss.). O diálogo de Sócrates e de Estrepsíades nas *Nuvens* de Aristófanes mostra-nos, suficientemente, a importância da memória para o sofista (cf. V. 414; 483; 484-485; 629; 631; 785). Constitui também um testemunho disso uma das páginas das *Leis* (908 B-C) onde Platão distingue duas espécies de pessoas que não crêem na existência dos deuses; a segunda é a mais perigosa, e engloba desordenadamente "adivinhos, fabricantes aplicados em todos os tipos de prestígio, tiranos, oradores populares, generais, malignos inventores de iniciações secretas", sem esquecer os *sofistas* (908 D): "Todos são plenos de astúcias e armadilhas". Porém, o que caracteriza esta espécie de descrentes é, entre outras coisas, "o dom de uma memória forte (*μνημαὶ τε ἰσχυραὶ*) e de um espírito penetrante (*μαθήσεις δεξιαί*). É notável que a *phrónesis* exija também uma boa memória. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 159, cita os textos aristotélicos e, em particular, uma observação de ALÉXANDRE (*In Met.*, 30, 10ss., Hayduck): "A *phrónesis* é a precisão e a clareza nas imagens e uma destreza natural na conduta prática que se encontram nos seres dotados de memória." Cf. E. WÜST, s.v. *Mnemonik, R.-E.* (1930), c. 2264-2265. É claro que a laicização da memória é solidária ao advento da cidade: F. CHATELET, *La naissance de l'histoire*, Paris, 1962, mostrou-nos, claramente, este fato para a função do historiador.

79. É, portanto, notável que, se a sofística representa, por um lado, o triunfo da palavra ambígua, ela é também amplamente responsável, através da prática dos discursos opostos e da análise dos modos do discurso, pela forma-

ção do princípio de identidade e pelo advento de uma lógica da exclusão das proposições contraditórias.

80. Entre os representantes deste tipo de pensamento, deve-se contar os magos, os inspirados, os "homens adivinhos", meio-históricos, meio-legendários, tais como Aristeu, Abaris, Hermetimo, Epimênides etc., mas, também, os Órficos, os Pitagóricos e, sem dúvida, os iniciados das "tabuletas de ouro". Encontraremos uma boa análise das tradições antigas sobre os magos e os pitagóricos em W. BURKET, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, pp. 98-142. Cf. F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, p. 89ss., que mostrou claramente as afinidades deste tipo de mago com o adivinho e o poeta inspirado; K. MEULI, *Scythica, Hermes*, t. 70, 1935, p. 153ss.; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1957, p. 135ss. Deve-se objetar à tese "xamanista" desses dois últimos autores a importância, nestes meios, de uma doutrina da alma especificamente grega; doutrina essa que não constitui um traço particular do xamanismo (Permitimo-nos, aqui, remeter às páginas nas quais procuramos estudá-lo, entre outras: M. DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, *Les Belles Lettres*, Paris, 1963, p. 60ss. Cf., por último, a contribuição de J. BRUNSCHWIG, *Aristote et les pirates tyrrhéniens*, *Rev. Phil.*, 1963, pp. 171-190). Em seu ensaio sobre *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, J.-P. VERNANT forneceu-nos indicações sobre os aspectos sociológicos destes meios, seitas religiosas e seitas filosófico-religiosas (em particular, pp. 48-52). Do mesmo autor, vide *Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1957, p. 183-206 (= *M. P.*, pp. 285-314); *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1-30 (= *M. P.*, pp. 51-78); *Le fleuve "Amélès" et la "Mélété Thanatou"*, *Rev. Philos.*, 1960, pp. 163-179 (= *M. P.*, pp. 79-94).

81. Em *Le fleuve "Amélès" et la "Mélété Thanatou"*, *Rev. Philos.*, 1960, p. 165, n. 1 (= *M. P.*, p. 81, n. 8), J.-P. VERNANT estabelece uma diferença essencial entre o pensamento religioso das seitas e a reflexão filosófica: "A sabedoria do filósofo pretende regular a ordem na cidade, enquanto que todo o esforço de organização política permanece estranho ao espírito das seitas". Mas o mesmo autor, em *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 68-71, insistiu sobre o personagem Epimênides, que oferece o exemplo de um mago que trabalha para a cidade e desempenha um papel importante na história da Atenas arcaica.

82. PLUTARCO, *De Defectu oraculorum*, 22, p. 422 B, ed. e trad. R. Flacelière (= PETRON DE HÍMERA, ap. DIELS, *FVS*⁷, I, pp. 106, 13ss.), e sobre Petrônio de Hímera, A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, Paris, 1905, p. 100 e n. 216, e R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszeit*, 1910, II, p. 461, n. 6 e p. 722, n. 6. Cf., também, M. TIMPANARO-CARDINI, *Pitagorici*, I, Florença, 1958, pp. 70-2. Contra J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos, Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Munique, 1962, pp. 209-211.

83. Cf. o comentário que havíamos esboçado em *La notion mythique d'ΑΛΗΘΕΙΑ*, *Rev. Ét. grecques*, t. LXXIII, 1960, pp. 27-35.

84. PLATÃO, *Fedro*, 247 C.

85. ID., *ibid.*

86. PLATÃO, *Fedro*, 248 B.

87. PLATÃO, *Fedro*, 248 C.

88. PROCLUS, *In Plat. Rampubl.*, II, p. 346, 19 ed. W. Kroll.

89. PLATÃO, *República*, 621 A. Na imagem do rio *Améles*, J.-P. VERNANT, *art. cit.*, pp. 163-179 (= *M. P.*, pp. 79-94) mostrou a transposição de uma água infernal, carregada de uma potência, como uma mancha: o rio "sem *meléte*" torna-se, nas confrarias religiosas e nas seitas filosóficas, um símbolo de morte, um termo sinônimo de *Léthe*. A oposição Memória-Esquecimento corresponde ao par *Meléte-Améles*. A essas tradições religiosas deve-se, ao que parece, unir a noção de *Metaméleia*, da qual nos falamos PLUT., *De Genio Socratis*, p. 592 B e PLATÃO, *Fédon*, 113 E. Cf. R. JOLY, *Note sur μετάνοια*, *Rev. Hist. Rel.*, t. CLX, 1961, pp. 149-156 e *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, *Collection Latomus*, vol. LXI, Bruxelas, 1963, p. 37ss. Sabe-se que *Metaméleia*, filha de Epimeteu, opõe-se a *Prometeia*, filha de Prometeu, como esse último a Epimeteu, seu duplo e seu contrário (*Schol. Pind. Pyth.*, V, 35 a, ed. Drachmann, t. II, 1910, p. 176, 19ss.). A propósito de *Meléte*, acrescenta-se as observações de J. BRUNSCHWIG, *Rev. Philos.*, 1963, pp. 267-8.

90. Cf. J.-P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, *Journ. Psych.*, 1959, p. 25 (= *M. P.*, p. 74).

91. O texto das "tabuletas de ouro" encontra-se nas *Orphicorum fragmenta*, ed. O. Kern, fr. 32 e em DIELS, *FVS*⁷, I, p. 15ss. Cf. estudo geral de W. C. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque, Étude sur la pensée orphique* (tr. fr.), Paris, 1956, p. 192ss. Sejam elas órficas (Guthrie), pitagóricas (Thomas), órfico-pitagóricas (Zigler, Cumont) ou eleusinas (Boyancé, Picard), pouco importa neste caso: as crenças que nelas se exprimem são inseparáveis de todas as especulações sobre a memória, o tempo e a alma.

92. Platão é o herdeiro de um importante esforço de transposição de temas religiosos no plano filosófico. Em um estudo intitulado *Wahrheit als Erinnerung*, *Hermes*, t. 91, pp. 36-52, E. HEITSCH ressaltou a importância, no âmbito da teoria platônica do conhecimento, de uma relação entre a representação da "verdade" e o papel da memória.

93. Cf. FIELS, *FVS*⁷, I, p. 360, 4ss.; p. 374ss. Para tudo aquilo que diz respeito a Empédocles, passaremos a nos referir a Jean BOLLACK, *Empédocle*, I, Paris, 1965 (publicado após a publicação desse livro).

94. Sobre esta concepção da memória, vide J.-P. VERNANT, *art. cit.*, p. 15ss. (= *M. P.*, p. 65ss.) W. Burkert não chegou a conhecer este importante artigo, e negligencia demasiadamente o papel da memória no pitagorismo antigo. Cf. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, p. 144ss.

95. De um certo modo, como nota J.-P. VERNANT, *Le fleuve "Amélès" et la "Mélété Thanatou"*, *Rev. Philos.*, 1960, p. 179, n. 1 (= *M. P.*, p. 94, n. 69), a exigência de um saber completo evoca a estrita obrigação de não es-

quecer nada no ritual religioso: lembrança da qualidade de *νημερής* do adivinho.

96. Cf. nossas observações em *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien, Les Belles Lettres*, Paris, 1963, pp. 60-92.

97. Cf., *ibid.*

98. Cf. DIELS, *FVS*⁷, I, pp. 32, 17ss. Sobre Epimênides, cf. H. DEMOULIN, *Épiménide de Crète*, Bruxelas, 1901; W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, pp. 127-128; R. F. WILLETTS, *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962, pp. 216, 242, 311; J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 63ss.; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1957, pp. 141-6.

99. Epimênides, segundo DIÓG. LAÉRCIO, I, 114, se fazia passar por Eaco, o irmão de Minos.

100. Cf. CÍCERO, *De Divinatione*, I, 30, e ELIENO, *Hist. Var.*, III, 11, ed. R. Hercher. Seria tentador aproximar destas tradições religiosas sobre a visão da "Verdade" em uma experiência de êxtase, o mito platônico da caverna, que seria sua transposição filosófica. Por duas vezes (*Teêteto*, 152 C e 162 A), Platão faz alusão aos mistérios da *Alétheia*, que ora fala do fundo de seu santuário (*ἐκ τοῦ ἁδούτου*), ora se revela no segredo (*ἐν ἀπορήτῳ*).

101. Entre os traços mais notáveis de continuidade, através de uma série de planos, deve-se notar a permanência de uma significação "ampla": *Alétheia*, como síntese do passado, do presente e do futuro.

1. No plano de pensamento dos poetas inspirados: as Musas dizem a *Alétheia*, "o que é, o que será, o que foi" (Hes., *Teog.* 28 e 38; cf. 32).

2. No plano dos adivinhos: as visões noturnas dos sonhos são *Aléthosuné*; elas recobrem "o passado, o presente, tudo aquilo que deve existir para muitos mortais durante o sono obscuro" (EUR., *If. Taur.*, 1261ss. e 1278), enquanto que a *Alétheia* do Ancião do Mar é conhecimento de "todas as coisas divinas, do presente e do futuro" (EUR., *Helena*, 133ss.). Cf. Calcas, segundo a *Il.*, I, 70, "o melhor dos adivinhos que conhece o presente, o futuro, o passado".

3. No plano dos meios filosófico-religiosos, como assim o atestam:

1º A aproximação entre o poder adivinatório de Epimênides ("que fazia revelações, não sobre as coisas futuras, mas sobre as coisas passadas, sobre as coisas invisíveis", ap. ARISTÓTELES, *Ret.*, III, 17, p. 1413 A 24) e sua visão de *Alétheia*, na caverna de Zeus Diktaios (cf. DIELS, *FVS*⁷, I p. 32, 17ss.).

2º Algumas passagens, tais como PLAT., *Rep.*, 571 E; ELIENO, *Hist. Var.*, III, 11 ed., R. Hercher; CIC., *De divinatione*, I, 30 (cf. M. DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, pp. 76-7), onde se misturam mântica e experiência cataléptica. (Notemos que, em uma história sobre um tripé, relatada por DIOG. LAÉRCIO, I, 33, o oráculo prescreveu que enviassem o objeto religioso à casa de um sábio, reconhecido por seu conhecimento "do passado, do presente, e do futuro", o que nos mostra as afinidades entre o Sábio [do tipo dos Sete Sábios] e o inspirado. Nas *Nuvens* de Aristóteles inclusi-

ve, a meditação filosófica é inteiramente colorida por traços de prática incubatória [cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*², Paris, 1950, p. 70ss. que assinala, precisamente, o parentesco desta meditação com a técnica descrita pelo *Fédon*]). Em todas essas experiências religiosas, é de se destacar que a *Alétheia* se define, como nos outros planos de pensamento, pela síntese do passado, do presente, e do futuro. Essa mesma síntese será retomada, numa perspectiva cumulativa desta vez, pelo pensamento secularizado: na célebre teoria do "prognóstico" da medicina racional, a reflexão sobre os casos presentes (*τὰ παρόντα*) e a comparação com os casos passados, permitirão a previsão (*προλέγειν τὰ ἐσόμενα*) (cf. os textos citados por L. BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953, p. 220ss.); na sófistica, o discurso supõe a lembrança das coisas passadas, o conhecimento das coisas presentes e a previsão de todas as coisas que estão por vir (GÓRGIAS, ap. DIELS, *FVS*⁷, II, p. 201, 5-9. Cf., também, PLAT., *Rep.*, 516 C-D).

102. Cf. DIELS, *FVS*⁷, I, pp. 15, 31; 16, 17; 16, 22; 17, 13. Pense-se no estatuto demoníaco na seita pitagórica, ou no estatuto divino de Empédocles.

103. Cf. DIELS, *FVS*⁷, I, p. 311, 6 e pp. 355, 12-356, 2. Sobre a *pístis* de Empédocles, vide J. VERDENIUS, *Notes on the Presocratics*, VI-II, *The Meaning of πίστις in Empedocles, Mnemosyne*, 1948, pp. 10-2. A associação de *Alétheia* e de *Pístis* é particularmente explícita em Parmênides (cf. *supra*, p. 70).

104. PLATÃO, *Górgias*, 493 A ss. e a análise de J.-P. VERNANT, *Le fleuve "Amélès" et la "Mélété Thanaiou"*, *Rev. philos.*, 1960, p. 171ss. (= *M. P.*, p. 88ss.) que mostra a origem empedocliana desse mito.

105. Cf. J.-P. VERNANT, *art. cit.*, p. 174ss. (= *M. P.*, p. 90ss.). O mesmo autor menciona (p. 175, n. 1 = *M. P.*, p. 90, n. 3) os textos de PLUT., *De sera numinis vindicta*, 566 A, e *De oracul. Pyth.*, p. 397 B, onde *Hedoné* está associada a *Léthe* e *Áte*. Acerca do abismo chamado *Léthe* no *De sera numinis vindicta* de Plutarco, cf., por último, Y. VERNIÈRE, *Le "Léthe" de Plutarque*, *Rev. ét. anc.*, t. LXVI, 1964, pp. 22-32.

106. Para toda uma tradição, "participar da persuasão" é "um resto de debilidade terrestre do animal que está sujeito à morte" (ECFANTE, *Traité de la royauté*, pp. 278, 2ss., ed. Hense, ap. DELATTE, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diogènes et Sthénidas*, Liège-Paris, 1942, p. 61ss.). Sobre a relação entre o esquecimento e a persuasão, cf. PLATÃO, *Rep.*, 412 E-413 C. Sobre a *ἀπάτη*, sinônimo de *Léthe*, cf. as observações de R. JOLY, *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse, Collection Latomus*, vol. LXI, Bruxelas, 1963, p. 36ss.

107. A propósito desses pontos diversos, permitimo-nos remeter a um estudo sobre *Héraclès, héros pythagoricien*, *Rev. Hist. Rel.*, 1960, pp. 19-53. No tema da escolha, a noção de *metaméleia* teve um papel, papel esse de retorno a si mesmo, de tomada de consciência prévia à escolha de uma via de salvação. No julgamento de Páris, encenação por SÓFOCLES (na peça intitulada *Κρίσις*, cf. ATEN., XV, 687 C = fr. 334 N₂), a escolha opera-se entre *Atena-Areté* (ou *Phrónesis*) e *Afrodite-Hedoné*. Sem nenhuma prova, M.

C. WAITES, *The Allegorical Debate in Greek Literature*, Harv. St. Class. Philol., t. XXIII, 1912, pretendia ver aí uma versão mais antiga do que a dos *Chants Cyprians* (cf. A. SEVERYNS, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège-Paris, 1928, p. 261ss.).

108. Objetaremos, com toda razão, que a imagem da escolha já se encontra em *Os trabalhos e os dias* de HESÍODO (v. 286ss.): à via rude e escarpada da virtude, corresponde o caminho plano e fácil da miséria. Mas a escolha hesiódica não é idêntica à escolha das seitas filosófico-religiosas. Em seu estudo sobre *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, *Rev. hist. rel.*, 1960, pp. 21-54 (= *M. P.*, pp. 19-47), J.-P. VERNANT mostrou que, se o mito das raças é construído sobre uma estrutura tripartite, a lógica do mito é de tipo dualista: é a tensão entre *Dike* e *Hybris* que "confere a cada um dos três níveis funcionais, no registro que lhe é próprio, um mesmo aspecto de polaridade" (p. 50). Em um pensamento religioso construído sobre as tensões polares e sobre as relações antitéticas, não pode haver escolha isenta de toda ambigüidade. São os meios filosófico-religiosos que darão à escolha o caráter de uma alternativa.

109. PLATÃO, *Górgias*, 524 A.

110. DIELS, *FVS*⁷, p. 17, 11.

111. DIELS, *FVS*⁷, p. 352, 20ss., e p. 365, 5ss. Se o fr. 122 (DIELS, *FVS*⁷, I, p. 361, 3ss.) remetia-nos à campina de *Áte* (sobre a dificuldade desta passagem, cf. *La "démonologie" d'Empédocle*, *Rev. ét. grecques*, t. LXXII, 1959, pp. 11-3), encontraremos aí uma descrição particularmente rica sobre a ambigüidade do mundo terrestre, onde a Beleza corresponde à Feiúra, o Sono à Vigília, o Silêncio à Palavra, a Verdade à Incerteza.

112. Sobre o processo de abstração na poesia arcaica, cf. T. B. L. WEBSTER, *Personification as a Mode of Greek Thought*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, t. XVII, 1954, pp. 10-21 e *Language and Thought in early Greece*, *Mem. Proceed. Manchester Lit. Philos. Soc.*, XCIV, 3, 1952-53. Ao pensamento filosófico está reservada a condução do processo a seu termo: é ele que separa a filosofia da natureza, os deuses, o homem, noções que se definem e se equilibram reciprocamente (cf. J.-P. VERNANT, *Du mythe à la raison*, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1957, p. 190 = *M. P.*, p. 295).

113. Nesta vasta literatura consagrada a Parmênides, utilizamos, principalmente, o excelente instrumento de trabalho forjado por M. UNTERSTEINER, *Parmenide, Testimonianze e frammenti. Introduzione e commento*, Florença, 1958. (Cf., não obstante, em determinados pontos da interpretação, as justas reservas de J. BRUNSCHWIG, *Rev. Philos.*, 1962, p. 120-123). Toda a literatura anterior a 1958 é notavelmente apreciada neste trabalho. Em algumas páginas que seguem — e nós nos desculpamos por seu caráter excessivamente rápido —, Parmênides é, há que se dizer, menos considerado em si mesmo do que em suas relações com formas de pensamento e uma problemática da qual constitui, em determinados pontos, o resultado extremo. Porém, caberá aos historiadores de Parmênides apreciar a importância exata da pré-história de *Alétheia* para a inteligência do autor do *Tratado sobre a Natureza*. Aqui não damos mais do que algumas indicações.

114. Estas afinidades têm sido assinaladas há muito tempo e repertoriadas com o maior cuidado: cf. e.g. H. DIELS, *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlin, 1897, p. 10-1; L. GERNET, *Les origines de la Philosophie*, *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n° 183, 1945, p. 2ss.; H. FRÄNKEL, *Parmenidesstudien, em Wegen und Formen frühgriechischen Denkens*², Munique, 1960, p. 158ss. (que aproxima notadamente os demônios, guiando as éguas, das Musas de PÍND., *Ol.*, VI, 22-7); C. M. BOWRA, *The poem of Parmenides*, em *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 38ss.; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*³, Hamburgo, 1955, pp. 196-7; G. VLASTOS, *Parmenides' Theory of Knowledge*, *Trans. Amer. philol. Assoc.*, t. LXXVII, 1946, pp. 74-76; W. JÄGER, *Parmenides' Mysterium des Seins*, em *Die Theologie der frühen griechischen Denken*, Stuttgart, 1953, p. 111ss.; M. UNTERSTEINER, *La $\Theta\Lambda\Theta\Xi$ di Parmenide come "via" all'EON*, em *Parmenide*, Florença, 1958, pp. LI, ss.; K. DEICHGRÄBER, *Parmenides' auffahrt zur Göttin des Rechts*, *Abhandl. Akad. Wiss. Lit. Mainz, Geistes-und soziawiss. Klasse*, Wiesbaden, 1958, n° 11, p. 633ss.; H. SCHWABI, *Hesiod und Parmenides. Zur Formung des Parmenideischen Prooimions* (28 B 1), *Rh. Mus.*, t. CVI, 1963, p. 139ss (que leva o paralelismo entre Hesfodo e Parmênides com um rigor totalmente novo em relação a seus importantes artigos publicados em *Serta philologica Aenipontana*, 1961, pp. 69-84; *Hermes*, 1962, p. 4ss). Cf., também, as observações de Edwin DOLIN, *Parmenides and Hesiod*, *Harvard Studies in Classical Philology*, t. LXVI, 1962, pp. 93-8.

115. Cf. o ensaio de A. FRANCOU, *Les désertes juments de Parménide*, *Phronesis*, III, 1958, p. 83ss.

116. DIELS, *FVS*⁷, I, p. 233, 4ss.

117. DIELS, *FVS*⁷, I, p. 234, 34.

118. Sobre a *dike* parmenídica, cf., principalmente, H. FRÄNKEL, *Wegen und Formen Frühgriechische Denkens*², Munique, 1960, p. 162ss., e a observação de A. RIVIER, *Pensée archaïque et philosophie présocratique*, *Revue de théologie et de philosophie*, III, 1953, p. 99.

119. Cf. DIELS, *FVS*⁷, I, pp. 230, 12; 236, 5; 237, 8; 239, 6-7, e as páginas 275ss. de CIL RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959 (que assinala, também, a importância da *psstis* em Heráclito e Empédocles).

120. Cf. DIELS, *FVS*⁷, I, 239, 8.

121. No pensamento platônico, determinados empregos de *Alétheia* encerram um sentido ontológico, cf. Ed. DES PLACES, *La langue philosophique de Platon: le vocabulaire de l'Être*, *Comptes rendus Acade. Inscript. B.-Lettres*, 1961 (1962), pp. 88-95. Notemos que existem certas afinidades entre o mundo religioso, onde a decisão divina é uma realização, uma ação que se desenrola (cf. *Il.*, I, 41 etc., e principalmente, *Od.*, V, 170, onde se encontra a expressão $\nu\theta\eta\sigma\alpha\iota\ \tau\alpha\ \kappa\pi\eta\nu\alpha\iota\ \tau\alpha$, e o mundo de Parmênides, onde coincidimos o Ser e o Pensar.

122. Parmênides não levanta o problema do Ser. Por sua vez, Aristóteles coloca a questão: o que é o Ser? (cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 13ss.).

123. Cf. E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tü-

bingen, 1925, p. 10ss. e Cl. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959, *passim* (particularmente, p. 291ss.).

124. Cf. DIELS, *FVS*⁷, I, p. 238; 7, 239, 8. M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, p. CLVIII ss.

125. E. BENVENISTE, *Catégories de pensée et catégories de langue. Études philosophiques*, 1958, p. 426ss. = *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, pp. 70-1. Mais geralmente, cf. o ensaio de L. ROUGIER, *La métaphysique et le langage*, Paris, 1960.

126. Cf. J. FOURQUET, *La notion du verbe*, *Journ. Psychol.*, 1950, p. 93ss. Sobre os problemas de lógica levantados por Parmênides, vide as pesquisas de G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932.

127. Os valores antológicos da *Alétheia* de Parmênides foram particularmente assinalados por W. LUTHER, *Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Licht der Sprache*, *Gymnasium*, t. 65, 1958, p. 84ss.

128. Cf. as adequadas observações de P. AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 157.

129. J.-P. VERNANT (*Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 36, n. 2) notou precisamente: a problemática do um e do múltiplo que se exprime no orfismo e se formula "com todo rigor" a nível do pensamento filosófico, remete-nos a uma contradição fundamental da prática social: o estado uno e homogêneo, e o grupo humano feito de partes múltiplas e heterogêneas (cf. ARIST., *Polit.*, II, 1261 a 18ss.). No *De Mundo*, 396 B, o PSEUDO-ARISTÓTELES fala da admirável concórdia política que realiza "uma disposição una com o múltiplo, e com o diferente, uma maneira de pensar semelhante. . .". Por outro lado, o pensamento político opõe o caráter simples (*ἀπλοῦς*) da lei à diversidade dos homens, das ações ou dos casos de espécie: PLAT., *Polit.*, 294 B e ARIST., *Et. Nic.*, V, 15, 1137 b 25. Cf., também, J.-P. VERNANT, *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, *Annales E.S.C.*, 1965, p. 590 (= *M. P.*, pp. 175-176).

130. Cf. ÉSQ., fr. 288, ed. H. J. Mette (*ἀπλὰ γὰρ ἐστὶ τῆς ἀληθείας ἔπη*); *Prom.*, 610 e 686; EUR., *Fenic.*, 469 (*ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔπη*) (cf. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*², Stuttgart, 1942, p. 290, n. 99); fr. 289, 2 N²; fr. 206 N²; PLAT., *Hip. Men.*, 364 B (*Ἀχιλλεύς ἀληθὴς τε καὶ ἀπλοῦς* oposto a Ulisses *πολύτροπός τε καὶ ψευδής*); PLAT., *Rep.*, 382 E (*deus, ἀπλοῦν καὶ ἀληθές*) (cf. Crátilo, 408 C); ARISTÓTELES, *Ret.*, 1416 b 25; 1438 b 21; *Et. Eud.*, 1233 b 38; etc. Em XENOFONTE, *ἀπλοῦς* opõe-se a *ἐπίβουλος* (*Men.*, III, 1, 6) e a *ἀπάτη* (IV, 2, 16 e 18).

131. A complementaridade da via de *Alétheia* e da via das *Doxai* foi reconhecida em vários estudos: H. SCHWABL, *Parmenides Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, IX, 1956, p. 134 (cf. *Sein und Doxa bei Parmenides*, *Wiener Studien*, t. LXVI, 1953, pp. 50-75); J. BOLLACK, *Sur deux fragments de Parménide* (4 et 6), *Rev. ét. gr.*, t. LXX, 1957, pp. 56-71 (que reconhece a penetração de J. BEAUFRET, *Le poème de Parménide*, Paris, 1955, p. 31ss.; p. 48ss.); M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, chap. IV: *La ΔΟΞΑ di Parmenide*, Florença, 1958, p. CLXVIss.

Em uma discussão do trabalho de K. Deichgräber (cf. *supra*, p. 135, n.

114), publicada em *Gnomon*, t. 38, 1966, pp. 321-9, Jean BOLLACK insiste sobre a unidade do poema de Parmênides, sobre a articulação das *doxai* a *Éon*.

132. Em duas passagens do *Teéteto* (152 C e 162 A), Platão faz alusão a uma "verdade" revelada (*ἐν ἀπορήτῳ* e *ἐκ τοῦ ἀδύτου*) . . . mas uma verdade revelada por Protágoras!

133. É de se destacar que as Filhas do Sol, no prólogo, usem de persuasão, recorram às palavras acariciadoras e à *parphasis*. DIELS, *FVS*⁷, I, pp. 229, 15-16: *τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν πείσαν ἐπιφραδέως*) para atingir a *Alétheia*. Desde o começo do poema, *Alétheia* e *Ἀπίε* são postas em relação. A relação com as Musas hesiódicas (*alétheis* e *pseudais*) acaba de ser feita por H. SCHWABL, *Hesiod und Parmenides. Zur Formung des Parmenideischen Prooimions* (28 B 1), *Rh. Mus.*, t. CVI, 1963, p. 139ss.

134. Cf. DIELS, *FVS*⁷, I, p. 239, 10ss., acerca do qual seguimos, neste ponto preciso, a interpretação defendida por J. CROISSANT, *Le début de la Doxa de Parménide*, *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, pp. 99-104. Para as outras interpretações, cf. M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, p. CLXXI.

135. À via do Ser opõe-se a segunda via, a do Não-Ser, via da *ἀμηχανία*, tomada pelos "homens que nada sabem", os homens "de duas cabeças" (*δίκρανοι*), incapazes de escolher e de julgar (*ἄκριτα φῶλα*) (DIELS, *FVS*⁷, I, p. 233, 3s.). Todos esses epítetos assinalam, de maneira decisiva, que este mundo é o mundo da pura *confusão*.

136. Cf. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 50.

137. Este tipo de verdade é atestada somente em PLAT., *Górgias*, 487 E, mas é decisivo. (Cf., a este respeito, as reflexões de Ch. PERELMAN, *De la preuve en philosophie* em Ch. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952, p. 128ss.) É, precisamente, Platão que caracteriza a verdade racional da Grécia e, também, do Ocidente. O Oriente não parece ter inventado um tal conceito: "A verdade não é compreendida aí como o horizonte de uma série indefinida de investigações, nem como inquerito e posse intelectual do ser" (M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, 1960, p. 167). A verdade-vetor é, com efeito, estreitamente solidária à palavra-diálogo (e, portanto, da sofística) cujo desenvolvimento está ligado, por sua vez, à existência de relações sociais igualitárias. A Índia conhece, certamente, o debate e a confrontação, mas, nos textos dos Brahmanas e dos Upanisad, a discussão não visa vencer; o debate, nesses textos, é um jogo de enigmas, com perguntas e respostas, duelo pela morte de dois saberes monolíticos (Cf. W. RUBEN, *Ueber die Debatten in den alten Upanishad's Zeitschrift f. deut. morgenl. Gesellschaft*, VIII, 1929, p. 238ss.). A discussão, desde então, não difere de determinados procedimentos oraculares em uso na Grécia.

Capítulo VII:
AMBIGÜIDADE E CONTRADIÇÃO

1. Cf. o que escrevia M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, 1960, p. 287, a respeito dos “espiritualistas” de 1900.
 2. A expressão é de L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne, L'année sociologique*, 3ª série (1948-1949), Paris, 1951, p. 117.
 3. Cf. J.-P. VERNANT, (e J. GERNET), *L'évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e au II^e siècle avant notre ère*, *Bull. Ass. G. Budé*, 4ª série, nº 3, 1964, p. 323. Sobre a permanência, no seio do pensamento filosófico, de determinadas representações religiosas e temas míticos, vide, e.g., os estudos de M. DE CORTE, *Mythe et philosophie chez Anaximandre*, *ibid.*, t. XIV, 1960, pp. 9-29; *Anaximène*, *ibid.*, t. XVIII, 1962, pp. 35-58 etc.
 4. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 324.
- Post-scriptum.* — Após a redação definitiva destas páginas (janeiro de 1965), muitos estudos relativos aos nossos problemas foram publicados. Mencionaremos rapidamente os principais. Através de uma investigação sobre a significação da “verdade” no sistema de Xenófanes, E. HEITSCH, *Das Wissen des Xenophanes*, *Rh. Mus.*, t. 109, 1966, pp. 193-235, traça um esboço da história de *Alétheia* de Hesfodo e Parmênides. No mesmo espírito de seus trabalhos anteriores (cf., *supra*, pp. 77, n. 8; 96, n.107; 131, n.92), o autor confere uma importância muito grande à categoria “heideggeriana” do “desvelamento” (*Unverborgenheit*). Além disso, em algumas observações sobre os dois níveis de verdade que representam *Ετυμος* und *ἀληθής*, *Philologus*, t. 109, 1965, pp. 161-174, T. KRISCHER critica, proveitosamente, uma equivalência bastante imediata entre *Alétheia* e *Unverborgenheit*. Finalmente, em um estudo bem desenvolvido, W. LUTHER, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit: ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischen Denken*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. X, Bonn, 1966, pp. 1-120, oferece os resultados de pesquisas iniciadas em 1935. Se, por um lado, as análises dos sistemas de pensamento em que se inscreve *Alétheia* e suas investigações sobre seu campo semântico de Homero a Demócrito trazem-nos uma série de elementos positivos para uma história da *Verdade* grega, por outro, toda sua empresa parece-nos entravada por uma filosofia da linguagem — a de W. VON HUMBOLDT — que marca uma relação fundamental entre a forma interna da linguagem (*innere Sprachform*), a concepção do mundo (*Weltansicht*) e a vida do espírito de um povo (*Geistesleben*). Um método como tal leva W. LUTHER a escrever uma história de *Alétheia* decididamente fixista, com a qual nosso ensaio — menos abrangente — apresenta poucas afinidades.

ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO

abstração 69
ACCAME, S. 79n.1; 82n.27; 110n.146
acordo 46, 113n.14; 51
ação 36; 51; 53; 59; 61, 62, 63; 70-71.
Cf. πρᾶξις
adivinho 24-32; 35-36, 37; 66,
132n.100; 69
adolescente 67
Adrasto 37
Adrastéia 64
Afrodite 38-39, 104n.91 e 102; 41; 51
Agamenon 46, 47-49
ἀγαθὸς ἀνὴρ 60
ἀγὼν (ἀγών) 46, 112n.8; 63
Agora 52
αἰμίλλιος 88n.6; 38; 39
αἰμίλλιοι λόγοι 103n.88; 104n.100
Ajax 84n.54
ἀκράντα 35-36, 37; 42. Cf. κραί-
νειν.
ἀλάστωρ 101n.51
Alceu 52
Aléuadas 60
alethés e pseudés 42-43; 59-60; 63; 72
alma 64-65; 68; 69-70; 130n.80
Althafa 33
ALTHUSSER, L. 111n.157
AMANDRY, P. 109n.139
ἀμάρτημα 87n.5
ambigüidade 42-44; 59; 60-62, 63;
66-67, 134n.108; 67-68; 72; 73-74
Améles 64; 68
Anfiarao 31; 37; 41-42
anamnesis 64
Anatolia 27
Anax 29
Ancião do Mar 19; 24-32; 36; 132n.101
ANDREWS, P. 112n.2
ἄνω και κάτω 125n.39
Aoide 16

Apáte: (ἀπάτη) 24, 77n.6; 31; 36-37,
101n.61; 38; 39-40, 106n.115; 40-41,
107n.121; 41, 108n.133; 109n.135; 42,
43; 55; 56-61; 62, 63; 66, 67, 68;
69-70, 71, 72
apistia 66
ἀπλοῦς 38, 103n.87; 42; 71, 136n.130
Apolo 24; 25; 29; 34; 35; 37
aprovação 51
apseudés 24, 87-88 n. 5 e 6; 31
aqueus-micênicos 26
Aquilés 33; 43; 45; 46-47; 47-48, 49
Arccsilau de Cirene 27
Arché 16
ARQUÍLOCO 59; 60, 127n. 52
Areté 67, 133n.107
Argonautas 24; 49; 51
Argos 29; 35
ARISTÓTELES 60
artista 56, 121n.6
ascese 65; 66; 67
Ascra 22
asfódelo 65
assembléia 45-56; 47-51; 52; 53; 54
astúcia 38-39
Áte 38; 41; 47; 65; 66; 67, 134n.111; 68.
Cf. Erro
Atena 29; 39; 54
AUBENQUE, P. 125n.35 e 36; 126n.42
e 43; 127n.51 e 52; 128n.59 a 62, 64,
66 e 70; 129n.78; 135n.122; 136n.128
AYMARD, A. 113n.14; 115n.49

Babilônia 18
BACHELARD, G. 78n.10
balança 27-28
Bambara 93n.69; 99n.26; 105n.113
banquete 50
Baquflides 19; 21; 22, 123n.20
Basileus 29

bastão 33
 BAYET, J. 100n.40
 BEAUFRET, J. 136n.131
 BECKER, O. 101n.48
 BEIERWALTERS, K. 86n.88
 BENVENISTE, E. 80n.3; 97n.2;
 136n.125
 BIANCHI-BANDINELLI, R. 121n.6;
 124n.30
 bifurcação 67
 BOEDER, H. 78n.8; 96n.107; 97n.112;
 103n.87; 106n.116; 111n.1
 BOLLACK, J. 97n.2; 131n.93; 136n.131
 BONNARD, A. 127n.52
bouleutérion 52
 BOURGEY, L. 133n.101
 BOURGUET, E. 95n.90 e 91
 BOYANCÉ, P. 80n.8; 81n.16; 102n.71
 BOWRA, C. M. 109n.133; 121n.3 e 8;
 122n.15; 123n.19 e 20; 124n.27 e 29;
 126n.46 e 49; 127n.49
 BROCHARD, V. 76n.2
 BRUECK, E. F. 113n.14
 BRUNSCHWIG, J. 130n.80; 131n.89;
 134n.113
 bruxo 35, 99n.26
 BUCHHOLZ, E. 93n.63; 113n.14;
 117n.62; 118n.76
 BURKERT, W. 95n.95 e 97; 130n.80;
 131n.94; 132n.98
 BUSOLT, G. 118n.71 e 75
 butim 45-47; 52

Cadmos 95n.86
 Calfope 16
 CALOGERO, G. 98n.14; 136n.126
Campina de Áte 134n.111
 campo semântico 77n.6
Çamsa 20
 carro 69-70
 Cassandra 25; 37
 CASSIN, E. 98n.6; 113n.23
 catálogos 17
 categorias mentais 56
 caverna 132n.100
 Censura 19, 20, 21, 22; 44. Cf. *Mômos*
 centro 45-53. Cf. *μεσον.*
 cetra 29; 33; 49
 CHADWICK, J. 91n.49
 CHAMOUX, F. 92n.51
 CHÂTELET, F. 129n.78
 CHRIMES, K. M. T. 80n.7

CHRIST, G. 121n.3, 4 e 8; 123n.21;
 124n.27; 126n.49; 127n.54
Chrónos 58
 cidade 45; 51; 52, 53, 54; 60, 61,
 129n.78; 63; 71
 Ciro 46
 Cleomenes 29
 Clío 16
 complementaridade 44; 63; 66; 73
 comum 46-47; 48, 49, 50; 52
 comunicar 62
 concordância *ver* acordo
 contingência 60, 127n.51
 contradição 62, 63; 66, 67, 68; 71-72;
 73-74
 contrários 63; 67
 COOK, A. B. 95n.94
 CORNFORD, F. M. 82n.28; 83n.37;
 130n.80
 CORNUTUS 103n.83
 COURBIN, P. 112n.2
 COURCELLE, P. 106n.118
 CRAHAY, R. 95n.87; 109n.143
 crédo 37
 CROISSET, A. 121n.5; 127n.54
 CROISSANT, J. 137n.134
Crónos 25
 CUMONT, F. 80n.8; 86n.81

dança 16
 DAIN, A. 113n.14
 δαῖς 50
 DAVREUX, J. 102n.75
 decisão 60
 DE CORTE, M. 138n.3
 Dédalos 59
 DE HEUTSCH, L. 78n.9
 DEICHGRÄBER, K. 109n.142;
 135n.114
 *dek- 60
 DELATTE, A. 84n.44
 DELATTE, L. 133n.106
 DELCOURT, M. 94n.73; 95n.84 e 96;
 113n.14
 Deméter 29, 95n.86
démon 53
 DEMOULIN, H. 132n.98
 DEROY, L. 91n.44; 112n.7
 DES PLACES, Ed. 135n.121
 desvio 24, 88-89n.6
 DEUBNER, L. 96n.98
 deuses-rios 27

DE VISSCHER, F. 113n.21
 DE WAEHLENS, A. 77n.6
 Dia 44; 70
 dialética 60, 126n.43
 diálogo 72
 DIANO, C. 107n.120
 DIELS, H. 135n.114
 DIÈS, A. 120n.87
Dike 25; 31; 35; 37, 102n.71; 44; 58, 59;
 65, 66; 68; 70. Cf. justiça.
 dinheiro 56; 61
 Dionífos 107n.125
 direita 67; 68
 direito 42, 109n.141; 45, 112n.6; 53-54.
 Cf. ὀρθός εἰθύς.
 διπλοῦς 43. Cf. duplo
 disciplina 16
 discussão 54
Dissoi Logoi 43; 56
 dizer 33-34, 98n.6
 DODDS, E. R. 130n.80; 132n.98
 δόκος 127n.53
dokeln 57-62
 DOLIN, Ed. F. 135n.114
 δόλος 88n.6
 dom 47
 DOSSIN, G. 90n.32 e 33
doxa 57-62, 63; 67; 69, 70, 71-72. Cf.
 ἐνδοξα.
 DUBOIS, J. 77n.6
 DUCHESNE-GUILLEMIN, J. 76n.4
 DUCHEMIN, J. 99n.25
 DUMÉZIL, G. 76n.4; 82n.21; 83n.40;
 85n.62; 85n.69; 99n.18; 102n.68;
 108n.133; 111n.156; 112n.2
 duplo 42-43, 110n.147. Cf.
 DUPRÉEL, E. 120n.90; 128n.65;
 129n.75
 DUSSAUD, R. 94n.73

Édipo 36
 EGGER, M. 105n.106
 Egípto 49
 EHRENBURG, V. 94n.75; 117n.65
Eidó 24
 εἰδωλον 24, 88n.6; 43. Cf. duplo
 εἰκῶν 57
 εἰκός 57, 122n.14
 EISLER, R. 130n.82
 EITREM, S. 81n.17 e 20; 104n.102
 ÉLIADÉ, M. 82n.27
 ἐλιπτειν 60

Elogio 21; 37. Cf. Louvor
 Empédocles 56; 65; 66; 67; 135n.119
 ἐνδοξα 60, 126n.43. Cf. *doxa*.
 Enéias 84n.54
 engano 24, 88n.6; 38; 56-57. Cf. *ver*;
 tromperie.
 enigma 26; 41, 42; 59; 72, 137n.137
Enuma Elis 18
 εὐκῶς 57, 122n.14
 Epimênides 14; 25; 31; 130n.81; 65-66;
 69; 70; 71
 Epimeteu 131n.89
 ἤπιος 28; 31
Epistème (ἐπισημήμη) 59; 60, 126n.45;
 61, 62
 ἐπίξυνος 49, 115n.42
 Erecteu 29, 95n.86
 Erfnias 33; 35; 36
Éros 38, 104n.91; 41
 Erro 24, 88-9n.6; 47-48. Cf. *Áte*
 escolha 60, 66-68
 Escópadas 60
 escrita 18, 83n.41; 57; 58, 123n.24
Escudo 46
 escultura 57
 espaço 45-53
 ἐτήτυμα 22
 Esparta 18-19
 Esquecimento 20-21; 24, 87n.5; 30-32;
 36; 40; 41, 107n.129; 41, 108n.133;
 109n.140; 42, 43-44; 58; 64-65; 71
 esquerda 67, 68
 esquiografia 59
 estátua 57
 Etálicida 96n.100; 109n.140
 ἔτυμα 43
 Eumênides 54
 EVANS, A. J. 83n.41

façanha 18; 19; 20
 falta 24, 87n.5; 25; 29; 66
 fascinação 61; 62
 FAURE, P. 90n.24
 FERRARA, G. 128n.56
 festa 16
 FESTUGIÈRE, A. J. 133n.101
 FEYEL, M. 109n.139
Fides 37
 FINLEY, M. I. 79n.2; 83n.39; 114n.25
 fonte 67
 fórmulas 16
 FOURNIER, H. 86n.77; 98n.6

FOURQUET, L. 136n.126
 FRAENKEL, Éd. 98n.7; 101n.51;
 102n.68
 FRAENKEL, H. 82n.24; 84n.53;
 121n.3; 123n.20; 126n.46; 127n.53;
 135n.114; 135n.118
 FRANCOTTE, A. 135n.115
 FRISK, H. 76n.4; 124n.33
 FUGIER, H. 77n.4

Gaia 25
 γάμος 41, 107n.128
 GENTILI, B. 121n.6; 123n.20; 126n.49
Géras 28
 GERNET, L. 78n.12; 86-7n.99; 87n.5;
 91n.36 e 43; 93n.69; 94n.71, 73, 74 e
 75; 95n.96; 96n.99; 97n.110; 97n.1, 2,
 3 e 4; 98n.5 e 6; 100n.34, 36 e 37;
 101n.49, 51 e 65; 102n.68; 112n.5 e 6;
 113n.19 e 23; 114n.25; 115n.40 e 44;
 116n.56 e 57; 117n.64; 119n.77, 78 e
 81; 135n.114; 138n.2 e 3
 GEYER, F. 128n.56
 Glauco 24, 25, 90n.21
 Glória 16; 19
 GLOTZ, G. 91n.35 e 37
 GÓRGIAS 108n.133; 119-20n.87; 56-7;
 59, 125n.35; 60; 62, 133n.101
 GRÉGOIRE, G. 123n.21
 GREIFENHAGEN, A. 102n.77
 GREINDL, M. 84n.52; 125n.33
 GUARDUCCI, M. 121n.6
 guerreiros 17; 18-9; 20; 45-53
 GUILLON, P. 89n.6; 122n.14

Haliterses 36
Hállios Géron 24
 Hamurábi 35
 ἡδοναί 106n.118
 HANSLIK, R. 94n.80
 HARRISON, J. 99n.23
Hedoné 66, 67-68. Cf. prazer
 HEINIMANN, F. 118n.76; 127n.53
 HEITSCH, E. 78n.8; 96n.107; 131n.92;
 138
 Helenos 46
 Hélicon 16
 Herácles 41; 67
 HERÁCLITO 135n.119
 Hermes 17; 24; 30; 34; 35; 39; 60; 62;
 104n.102; 107n.127; 108n.133;
 120n.87

HERÓDOTO 50
 HESÍODO 78n.9; 18; 21; 24; 44; 70
 HERZOG-HAUSER, G. 87n.2 e 5;
 89n.8; 116n.61
Hémeros 38
 HINKS, D. A. G. 128n.63
Hino Homérico a Hermes 24; 27
hippeis 116
 HIRZEL, R. 93n.57; 102n.69; 117n.64
 história 54
hístor 119n.80
 hititas 26
 HOFFMANN, E. 120n.88; 135n.123
 HOFMANN, J. B. 123n.33
Homoioi 49, 115n.42. Cf. Semelhantes
 Horas 104n.102
 HUS, A. 126n.44
Hypnos 33; 40; 41. Cf. Sono.

Ídeo 49
 ίκελος 57, 122n.14
 igualdade 50; 52; 53
 Iguais 19
 Ilha dos Bem-Aventurados 67
 ilusão 58; 61; 62
 ilusionismo 57, 122n.14
 imagem 43; 57, 122n.18; 59; 61
 imortalidade 20-21, 86n.81
 imprecação 34
 incerteza 67, 134n.111
 incubação 29; 30; 66, 133n.101
 Índia 13, 76n.4; 137n.137
 Indra 34
 iniciado 63; 66, 67
 intendente 27
 invisível 61, 127n.53; 68; 73
 Iságoras 29
 ισηγορία 50
 Isménion 25
 ίσοκρατία 50
Isonomia (ισονομία) 50; 51; 52
 ίσος 52, 117n.64
 ίθυσ 24, 88n.6. Cf. direito e ὀρθός.

JÄGER, W. 135n.114
 Jasão 49
 JEANMAIRE, H. 83n.35; 93n.61;
 102n.70; 107n.128; 109n.139; 112n.2;
 115n.46 e 48; 116n.53; 119n.76B;
 121n.10
 JEFFERY, L. H. 122n.17
 jogos 45-46; 52

JOLY, R. 131n.89; 133n.106
 juramento 37; 54
 justiça 24-32; 62; 70

Kairos 59; 61; 62
 Karkemsh 26
 KÉRÉNYI, K. 95n.95; 122n.16
 KERFERD, G. B. 128n.55
 KERSCHENSTEINER, J. 130n.82
 KIRK, G. S. 82n.24; 83n.33
 κοινόν 49; 50-51. Cf. ξυνόν; ξυ-
 νήια; comum.
Kléos 19
 KOLLER, H. 110n.152; 122n.18;
 129n.73
 κραίνειν 17; 34-37; 42; 54. Cf.
 ἀκράντα.
 KROLL, W. 85n.65; 96n.99; 103n.89;
 128n.63
 κτήματα: 113n.14; 49
Kudos 19
 KUPPER, J. R. 84n.45

LABARBE, J. 81n.12; 82n.24 e 25
 LACROIX, M. 93n.63 e 66
 laicização 45-55; 63, 129n.78; 73
 Laios 95n.84
 LAMBERT, M. 124n.24
 LANATA, G. 80n.5; 103n.80;
 110n.146; 121n.3; 123n.19; 125n.34
 LANGERBECK, H. 127n.53
laós 17, 50, 116n.53; 53
 lar 35, 100n.34; 52; 54; 63
 LAROCHE, E. 116n.51; 117n.65
 LARSEN, J. A. O. 117n.65
 LÄSSERRE, F. 80n.5; 121n.6; 123n.23;
 127n.52
 LATTE, K. 95n.93; 98n.9; 109n.139
 LATTIMORE, R. 128n.56
 lavrador 22
 LEENHARDT, M. 97n.1
 LEJEUNE, M. 83n.34; 92n.50
 LE ROUX, F. 91n.34
 Lesbos 52
 LESKY, A. 89n.11; 121n.3; 127n.54
Léthe 20, 21, 22, 23; 30-32; 38, 39,
 105n.111; 40, 107n.121; 41, 42, 43,
 44; 64-65, 66, 67, 68, 69, 71, 73. Cf.
 esquecimento.
 letras (do alfabeto) 58
 LEUMANN, M. 125n.33

LÉVÊQUE, P. 117n.65 e 66; 118n.69 e
 70
 LÉVI-STRAUSS, Cl. 78n.11; 85n.69;
 111n.156; 124n.24
 LÉVY, H. L. 114n.34
 LIPSIUS, H. 119n.80
 LLOYD-JONES, H. 123n.20
 LOBEL, E. 117n.67
 lógica 14; 44; 61; 62; 63; 66; 68; 69; 71;
 73
 λοιμός 29, 94n.73
 LORD, A. B. 82n.24
 LORIMER, H. 92n.57; 112n.2
 Louvor 18, 19-21, 22-23; 34-35; 44; 60.
 Cf. Elogio.
 Luz 20-21; 68; 70
 lua 42; 109n.135
 LUTHER, W. 77n.6; 78n.8; 84n.52;
 86n.95; 87n.5; 89n.6; 92n.57; 98n.7 e
 9; 105n.115; 111n.1; 136n.127; 138

MAAS, P. 88n.6; 123n.21
 MAEHLER, H. 86n.78; 105n.112;
 123n.19
 Magna Grécia 62
 mágico 28-29
 magos 63; 65; 69. Cf. *theios anèr*.
Mahābhārata 34
 maldição 36
 MALTEN, L. 112n.4
 malva 65
 mântica 24-32; 66, 132n.101
 mão 33
 mar 25, 26
 Marduk 18
 Mari 26
 MARÓT, K. 79n.1, 80n.7; 103n.82;
 106n.118
 MARTIN, R. 112n.8; 115n.41
 MASSON-OURSSEL, P. 76n.4
 MATORÉ, G. 77n.6
 MAUNIER, R. 114n.25
 MAUSS, M. 114n.25
 MAYER, M. 79n.1; 81n.16
 Meândrio 51
 MÉAUTIS, G. 100n.43
 medicina 62, 133n.101
 Mégara 25
 MEILLET, A. 102n.68
 mel 35; 38; 42
Melète 16; 131n.89; 66, 67-68
 Melpômene 16

- memória 15-23; 30-32; 33-37; 42, 43-44; 57-58; 61; 63-65; 66-68. Cf. *Mnēme*; *Mnemosýne*; *mnemón*.
- memorial 20-21
- MERKELBACH, R. 87n.3
- MERLEAU-PONTY, M. 137n.137; 138n.1
- Mesa 52
- μέσον 46-53
- Mesopotâmia 27
- Μέσσον 52
- Meiméleia* 64, 131n.89; 67, 133n.107
- mētis* (μητις) 15; 24, 88n.6; 38, 103n.88; 39, 105n.104 e 109; 40, 106n.114; 43; 56; 60. Cf. astúcia e δόλος.
- MEULI, K. 130n.80
- MEYERSON, I. 76n.3; 78n.11; 120n.91; 120n.1
- MICHON, E. 92n.52
- MIKKOLA, E. 125n.33
- mimēsis* 43; 57, 122n.18
- MINAR, E. L. 127n.51
- Mínos 26, 27; 29; 31
- MINTON, W. W. 79n.1
- mito (pensamento mítico) 14, 78n.9; 53-54
- μοῦσα 15
- Mnēme* 16. Cf. *Mnemosýne*; memória.
- mnemón* (μνημων) 36, 101n.51; 54, 119n.80
- Mnemosýne* 15-23; 30-32; 42; 65. Cf. memória.
- mnemotécnica 16; 57; 63, 129n.78
- Mneséfiles 61
- MOMIGLIANO, A. 77n.6
- Mōmos* 20, 21; 33; 35; 41. Cf. Censura.
- MONIOT, H. 82n.22
- MONTET, P. 90n.33
- MORRISON, J. S. 128n.55
- Morte 20; 38; 40; 65; 66; 69
- MOSSÉ, Cl. 116n.49
- mudança 14, 78n.11; 73
- MUGLER, Ch. 86n.77; 117n.65
- mulher 39; 41; 66
- mulheres-abelhas 24; 35; 42; 59
- múltiplo 69; 71
- Musas 15-23; 29; 34; 37, 38; 40, 107n.121; 41, 42, 43; 56, 57; 59; 66, 132n.101; 67; 70, 137n.133
- música 16; 19
- MUTSCHMANN, H. 128n.68
- Não-ser 66; 71; 72
- navegação 28, 62
- νήτιοι 28
- νηπίτιος 28
- Nemertēs (νημερτής) 24, 87n.5; 131n.95
- Nereu 24-32; 41; 43
- NESTLE, W. 125n.34; 128n.55 e 65; 129n.78; 136n.130
- Nestor 43
- NILSSON, M. P. 87n.2; 92n.52; 95n.95; 99n.27; 112n.2
- nobres 22-23
- nobreza 60, 126n.48
- nomes 70
- NOTOPOULOS, J. A. 82n.23
- Noite 20-21, 22; 24; 41; 42, 109n.135; 44; 66; 68; 70
- Oaristus* (Ὀαριστός) 38; 39; 51
- oblíquo 24, 88n.6; 42, 109n.141. Cf. σκολιός.
- Obscuridade 20. Cf. Σκότος; Σκότιος.
- officio 56; 57-58
- olhar 19; 47
- Olímpia 25
- OLIVA, P. 94n.79
- OLIVER, J. H. 107n.126
- ὀλωώια 109n.138
- omen* 100n.40
- ὄμοιοι 51
- ὄναρ 125n.38
- Óneiros* 41. Cf. Sonhos.
- operária 92n.57
- Orações *ver* Preces
- oráculos 33; 42, 109n.143
- ordálio 25-26; 54
- Orestes 54
- ORGOZOZO, J. 100n.36
- original 16
- ὄρκος 97n.2
- ορθός 60; 126n.45. Cf. direito e ἔθος.
- “Ὄσσα 20, 85n.77. Cf. voz.
- PAGE, D. L. 82n.33; 117n.67
- παλαιὸς λόγος 15
- Palavra 14; 15-23; 33-44; 45-55; 62; 134n.111; 70; 73-74
- palavras 70-71
- PALMER, L. R. 82n.33
- Pandora 39

- Panionion* 52
- Panteidyia* 24
- Paracer 61
- Paráphasis* 51. Cf. *Párophasis*.
- Parégoros* 51
- PARMÊNIDES 14; 61; 62; 69-72; 74
- PARMENISCOS 95n.97
- Paron 58
- Párophasis* (παρωασις) 24, 88n.6; 103n.83; 105n.110; 38; 39; 40; 71, 137n.133
- Partenéias* 19
- Pasífae 30
- Πασιθέη 107n.121
- pastores 120n.87
- πατρωά 113n.14
- Pátroclo 43; 45
- PAULME, D. 91n.34
- PAUSÁNIAS 67
- Peiuhó* 37-39; 104n.102; 40; 44; 51; 59; 62; 66; 67-68; 73. Cf. Persuasão.
- Pelagos 54
- Perdiccas 91n.41
- PERELMANS, CH. 137n.137
- PERROTTA, G. 123n.20; 127n.49
- Persuasão 37-38, 103n.83; 41; 51; 54-55; 62-63; 66; 71-72, 137n.133. Cf. *Peiuhó*.
- Petron 64
- φέρμακον 38
- Phüodoxoi* 59
- φιλότης 38
- φίλτρον 38
- Φοίβος 42
- phrónesis* 129n.78
- φρόνιμος 61
- phýsis* 35
- PIAGET, J. 78n.11
- PICARD, Ch. 89n.12; 90n.32; 91n.35, 36, 42 e 44; 92n.52; 95n.87, 88 e 89; 102n.71; 107n.128; 118n.68
- PÍNDARO 19; 22; 39; 40; 44
- pintura 43
- Pirftoo 37
- PISANI, V. 76n.4
- pisistrátidas 29
- Pístis 37; 44; 66; 68; 70
- Pitágoras 31
- Piteus 29; 41
- Planície de Alétheia* 14; 64-65; 68
- Planície de Léthe* 64-65; 68
- PLATÃO 58, 59-60; 62
- PLUTARCO 64
- poema 39
- poesia 15-23; 56-61
- Poeta 15-23; 37; 40, 41, 56-61; 66; 69-70, 73
- ποικιλία 105n.112
- poikilómētis* 60
- poikilos* (ποικίλος) 24, 88n.6; 40, 106n.114; 42; 56; 59
- polaridade 41, 108n.130; 67, 134n.108
- Pólis* 65
- política 61-62
- Polícratas de Samos 51
- Polinímia 16
- Pónos 67-68
- Porcis 24
- Poseidon 90n.21
- Póthos* 38; 105n.104
- prapides* 67
- πράττειν 36
- Πραξιδικαί 36
- praxis* (πράξις) 36; 61; 63. Cf. ação.
- prazer 66-67. Cf. *Hedoné*.
- Πραξιθέατ 36
- PRÉAUX, Cl. 83n.41
- Preces 89n.6
- pré-direito 45; 54
- prêmio (dos jogos) 46-47
- presságio 35, 99n.27; 100n.40
- privado 48, 114n.32
- PROCLUS 64
- prognóstico 66, 132n.101
- Prometeia* 131n.89
- propriedade 46, 113n.14; 47; 48, 114n.34
- prostração 33
- PROTÁGORAS 108n.133
- Proteu 25; 39; 41
- provas 32; 54
- prudente 61; 62
- ψευδής 24, 88n.6
- ψεύδεα 42-43; 62
- ψευδείς 31, 103n.87; 39; 108n.133
- ψεύδος 24, 88n.6. Cf. engano.
- psicagogia 105n.103; 62
- público 48, 114n.32; 52-53
- publicidade 50; 51; 58; 71
- purificador 65
- RAMNOUX, Cl. 78n.9; 87n.1; 90n.21; 99n.22 e 23; 104n.101; 109n.142;

118n.76; 119n.77; 120n.88; 135n.119;
136n.123
RANKIN, H. D. 96n.107
raposa 58; 59; 60
razão 53
recitação 58
REDARD, G. 126n.44
reforma hoplita 45; 53
RÉGIS, L. M. 125n.41
rei 17-18; 28; 38; 41; 43; 47; 54; 66; 73
reincarnação 65
RENOU, L. 90n.34; 97n.1; 110n.153
República 58; 61
retórica 40, 107n.120; 41, 108n.133; 42-
43; 51; 54, 55; 59; 61-63; 67
retórico 126n.43
RINGREEN, H. 98n.6
riqueza 21; 56, 12n.5; 60, 126n.48
rir 30
RIVAUD, A. 130n.82
RIVER, A. 98n.9; 99n.28; 110n.151 e
152; 122n.14; 127n.53; 135n.118
ROBERT, F. 89n.6
ROHDE, E. 94n.78; 96n.99
ROMILLY, J. de 128n.65
ROSADO FERNANDES, R. M.
107n.126
ROSCHER, W. H. 102n.78; 129n.71
ROSENMEYER, Th. G. 106n.115;
110n.150; 122n.13
ROUGIER, L. 136n.125
ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, J.
111n.156
ROUSSEL, P. 93n.61
ROUX, G. 81n.16
Rta 13
RUBEN, W. 137n.137
RUHL, L. 92n.54
Rumor 20
RUSSO, F. 122n.14

saber 65
Sábios (Sete) 61; 132-3n.101
SAFO 20, 86n.78
Salamina 61
salvação 63; 65; 69
satya 76n.4
SAUTEL, G. 97n.110; 119n.78
SCHAERER, R. 87n.101; 108n.129
SCHERLING, I. 95n.91
SCHMID, W. 120n.3; 121n.4 e 8;
123n.21 e 22; 126n.47; 127n.54

SCHMIDT, J. 109n.133
SCHUHL, P.-M. 99n.27; 106n.115;
121n.7 e 9; 122n.13 e 16; 124n.30;
128n.57
SCHWABL, H. 83n.36; 135n.114;
136n.131; 137n.133
SCHWARTZ, J. 119n.80
SCHWEITZER, B. 121n.6
SEGAL, Ch. P. 129n.74
Semelhantes 19; 52. Cf. *Homoioi*.
Ser 61; 66; 69; 70; 71
Sereias 38; 40; 41, 108-9n.133; 59
SETTI, A. 80n.7; 81n.15; 82n.27;
103n.80
SEVERYNS, A. 81n.12; 84n.54;
115n.41; 121n.3; 122n.13; 133n.107
Silêncio 20; 40, 107n.124; 42; 134n.111.
Cf. *Siopé*.
sifion 27
SIMÓNIDES DE CÉOS 56-61; 63; 67
simples 71. Cf. *ἀπλοῦς*.
SINCLAIR, T. A. 117n.65
Siopé (Σιωπή) 20, 85n.70; 42. Cf. Si-
lêncio.
Sísifo 103n.88
σκολιός 24, 88n.6; 59. Cf. oblíquo.
Σκότιος 42
Σκότος 20, 85n.70 e 73
SMITH, G. 127n.50
SNELL, B. 80n.5 e 9; 81n.17; 93n.58;
115n.42; 125n.33; 128n.54; 135n.114
SNODGRASS, A. 112n.2
sofista 60, 126n.43; 61; 63; 67; 71
Soffstica 44; 55; 61-63, 133n.101; 73;
137n.137
SOKOLOWSKI, F. 102n.77
SOLMSEN, F. 116n.58
SÓLON 26; 90n.28
Sonhos 31; 35; 41-42, 109n.135; 43
Sono 40, 41, 108n.129; 65, 66,
132n.101; 67, 134n.111. Cf. *Hypnos*.
Sophrosyne 102n.71
SPRUTE, J. 125n.33, 34 e 37
STANFORD, W. B. 109n.143
STARR, Ch. G. 94n.79; 114n.32
στρέφειν 59-60
Suméria 26
súplica 33
Suplicantes 54
SUYS-REITSMA, S. J. 81n.12

tabuletas de ouro 64-65, 131n.91; 66; 67

tabuletas Sc (Cnossos) 17, 83n.34
τάλα νία 27, 92n.52
Talamai 30
talento 27, 91n.44
Tales 52
Tálio 16
Taltíbios 48
Tártaro 67
tecido matizado 39
Teéteto 59
Telêmaco 49
τέλος 34, 98n.9; 54
Temison 26
Temístocles 61
tempo 15, 79n.2; 32, 97n.110; 36; 58;
59; 64, 65, 66, 132n.101; 68, 69
Teógnis 25; 46
Teogonia 18; 21; 24
teogonias 17-18
Téos 52
τέρπειν 38
Terpsícore 16
Térsites 53
Teseu 26; 37
Tessálios 57
Tétis 46
Thánatos 40; 41
theios anèr 66. Cf. magos
θέλγειν 38
θελκτήριον 38
Thelxiépeia 38
Thelxinoé 16; 38
Thémides 29
Thémis 29
thémistes 29; 31; 35
Theonoé 24, 25
Tiamat 18
timão 120n.87
TIMPANO-CARDINI, M. 130n.82
Tirésias 25; 31; 42
TIRTEU 84n.55; 115n.42
tokos 129n.72
torrao de terra 91n.41
tortuoso 58-59
Trabalhos e os Dias, Os 21-22
trabalhos agrícolas 22
tragédia 43
TREU, M. 79n.2; 121n.3; 122n.14 e 18;
123n.19 e 20; 124n.27; 127n.54
TROCME, H. 94n.76
Trofônios 29, 94n.78; 30; 31; 42
TÜMPPEL 85n.65

UERSCHELS, W. 107n.125
υγιής ἀνὴρ 60
Ulisses 84n.54; 103n.88; 105n.109; 43;
46; 48; 49; 53
ULLMAN, St. 77n.6
Uno 69; 71
UNTERSTEINER, M. 102n.77;
106n.115; 120n.90; 122n.13; 125n.34;
134n.113; 135n.114; 136n.124 e 131;
137n.134; 125n.38

VAN DER KOLF, M. C. 101n.47;
107n.121
VAN EFFENTERRE, H. 94n.76
VAN GRONINGEN, B. A. 81n.10 e 12;
122n.13
VAN LIER, H. 76n.1
VANSINA, J. 82n.22
VARENNE, J. 76n.4
Velhice 28; 32
VENDREYS, J. 96n.107; 117n.65
VERDENIUS, W. J. 125n.39; 133n.103
VERNANT, Jacques 99n.27
VERNANT, Jean-Pierre 78n.9; 79n.12;
80n.6, e *undique*.
VERNIÈRE, Y. 107n.125; 133n.105
VIAN, F. 82n.21; 95n.86; 97n.111;
112n.2
VIDAL-NAQUET, P. 78n.12; 79n.2;
113n.14; 117n.65 e 66; 118n.69 e 70
vidência 17; 21; 31; 32; 65-66; 68; 70
VINCENT, A. 94n.73
vinho 41, 107n.125
violência 41, 108n.133; 54, 119-20n.87;
59; 62
virtudes políticas 28
Visfvel 61, 127n.53; 68; 73
VLASTOS, G. 117n.65; 135n.114
VON FRITZ, KL. 95n.97
VON WARTBURG, W. 77n.6
VOS, H. 94n.75; 95n.83
voz 16; 20; 85-86, n.77; 28; 33. Cf.
Vrtra 34

WAHL, J. 77n.5
WAITES, M. C. 133n.107
WALCOT, P. 93n.68
WARREN, Ed. W. 108n.129
WEBSTER, T. B. L. 83n.39 e 41;
92n.52; 134n.112
WEICKER 89n.10
WEISS, E. 101n.51

- WERNICKE 106n.115
 WILAMOWITZ, U. von 81n.18;
 109n.139; 120n.3; 122n.13
 WILL, Éd. 90n.21; 115n.42; 117n.65
 WILLETTS, R. F. 92n.54; 94n.77;
 132n.98
 WITTFOGEL, K. A. 124n.24
 WOLF, E. 90n.28; 93n.68; 94n.75
 WOODBURY, L. 126n.49
 WÜST, E. 97n.111; 129n.78
- xamanismo 130n.80
- XENÓFANES 56; 110n.152
 ξυνήϊα 46, 47; 49, 50. Cf. κοινόν;
 comum.
 ξυνόν 49; 52
 ξύνον 52
 ξυνωνίη 49, 115n.42
- YOSHIDA, A. 83n.33
- ZAHAN, D. 85n.69; 97n.1; 99n.26;
 106n.113
 Zimrilim 26

ESTE LIVRO DEVE SER DEVOLVIDO NA ÚLTIMA DATA
 CARIMBADA

10 MAI 1996

17 MAI 1996