Marcel Detienne

Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica

Tradução:
Andréa Daher
Historiadora

101(38)
D48m
<Filosofia grega>
<Filosofia><Grécia>

FAPA — 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 Gréce archaîche

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

Prefácio de Pierre Vidal-Naquet 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: *Alétheia* ou *Apáte* 56

VII
Ambigüidade e Contradição 73

Notas 75

Índice Analítico e Onomástico 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 incomunicável – 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 varias 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, êmulo 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 verídica 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 Hesíodo, 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 ação[2]. 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 *manteía*, 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 afrontamento. 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 estremecimento 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 *Díke* 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 díptico 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 afrontamento de duas falanges compostas por guerreiros solidários, 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 inédito[3]. 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

FAPA — Biblioteca

I
Verdade e Sociedade

Em uma civilização cientffica, a idéia de Verdade introduz imediatamente as de objetividade, comunicabilidade e unidade[1]. Para nós, a verdade se define em dois nfveis: por um lado, conformidade com alguns princípios lógicos, e, por outro, conformidade com o real[2], 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 possfvel, 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 social[3]. Os indo-iranianos possuem uma palavra que é traduzida corretamente por Verdade: Rta[4]. 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 haverfamos 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 questão[5]. 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 contemplar[7]. 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-racional[8] da "verdade" é tentar responder a uma série de questões, dentre as quais as mais importantes são as seguintes: Como se define, no pensamento mítico[9], 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 mudança[11] 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 racional[12]. 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 Musa[1] deve tornar conhecidos os acontecimentos passados[2]: "E dizei-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 – dizei-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 Ílion[4]. A palavra do poeta[5], 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 presença[6]". Com efeito, pela mesma razão que *métis,* faculdade intelectual, corresponde a *Métis,* 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 μοῦσα – 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 deles[9]: 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 Hesíodo, 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 primordial[14]. *Thelxinoé* é a sedução do espírito, o encantamento que a palavra cantada exerce sobre o outro[15]. 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 palava cantada é inseparável da memória: na tradição hesiódica, as Musas são filhas de *Mnemosýne*[17]; em Kios, elas levam o nome de "remembranças" (μνεῖαι)[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 aedos[20] 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 Grécia[21]." Uma civilização oral exige um desenvolvimento da memória[22], 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 epígonos[24] 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 datílico"[25]. Sob a inspiração poética, suspeita-se um lento aestramento da memória. Os poemas homéricos oferecem, por outro lado, exemplos destes exercícios "mnemotécnicos", que deviam assegurar aos jovens aedos o domínio da difícil técnica poética[26]: 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. Vernant[27] 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-religiosa[29]. 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 parece[33], 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 armas[34]. Neste estado centralizado, o grupo dos guerreiros formava uma casta privilegiada com um estatuto particular[35]. 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 questão[36]. Com efeito, se Hesíodo 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 Tiamat[37]. 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 soberania[38], 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 Hesíodo, 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 Hesíodo 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 Zeus[39]. Nesse nível, o poeta é, antes de tudo, um "funcionário da soberania"[40]: recitando o mito de emergência, colabora diretamente com a ordenação do mundo[41].

É no poema de Hesíodo 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 Hesíodo 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 Esparta: o Louvor e a Censura[44]. 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 outro[45]. Esse direito ao olhar se exerce em todos os níveis do corpo social: em algumas festas, como as *Partenéias,* as jovens tinham o privilégio de lançar zombarias àqueles que tivessem cometido alguma falta; ao contrário, faziam um longo elogio público[46], 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 más[47]. 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 lira[49]. 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 sobres 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 εὐκλεής)[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 glória[52]. *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 outros[53]. 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 guerreiro[55]: 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 Mar[57]. Os poemas de Píndaro e de Baquílides mostram seu alcance: não apenas elogios da força dos braços, da riqueza dos reis, da coragem dos nobres[58]. 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-los"[59] 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 ἔτυμος[61]. Mas, como a *Çamsa* dos Indianos[62], a palavra do poeta é uma faca de dois gumes: é boa ou má. "O Elogio toca a Censura", diz Píndaro[63]. 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 malévola, 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 doblete* de *Léthe*, define-se como o Silêncio[69]. Esquecimento ou Silêncio, é a potência de morte que se ergue frente à potência de vida, Memória, mãe das Musas[70]. 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 o façam fracassar o Silêncio e o Esquecimento[73], que seu nome brilhe na luz resplandecente[74], ou que seja definitivamente condenado às Trevas[75]. 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 eficaz[77]. 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" (ἄμναστοι), caso não tivesse existido Simônides[78]. 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* (μναμήϊον)[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 "doblete" 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 vivos[80]. 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 Louvor[85], *Alétheia* não tem uma função diferente da função da Memória: "A pedra-de-lídia 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 nome[89]; sua palavra é *alethés*[90] como seu espírito (νοῦς)[91]. O poeta é capaz de ver a *Alétheia*[92], ele é um "mestre da Verdade".

+	−
Louvor (*Epainos*) Palavra Luz Memória *Alétheia*	Censura *Mômos* Silêncio Obscuridade Esquecimento *Léthe*

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 Hesíodo, 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 Hesíodo: o poeta está sempre inspirado pelas Musas, seu canto é o hino maravilhoso que as deusas o fizeram escutar[93]. Como o adivinho-profeta, Hesíodo se vangloria de revelar os "desígnios de Zeus"[94]. Suas palavras são

FAPA — Biblioteca

qualificadas de ἐτήτυμα [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*, a *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 poeta[98]. 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 atléticas[99]. 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-religiosa[100], na medida em que este sistema 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 negativas[1], Hesíodo enumera os descendentes de Ponto; em primeiro lugar, o mais antigo e também o mais venerável, Nereu[2], o Ancião do Mar: "A onda engendrou Nereu, *apseudés* e *alethés*, o primogênito de seus filhos. É chamado o Ancião porque é *nemertés* e benigno ao mesmo tempo, porque jamais esquece a eqüidade (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 *nemertés*. 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 celebra[4], 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 *nemertés*[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 Hesíodo, Nereu é um justiceiro. Mas, para toda uma tradição, ele encarna uma potência mântica cuja sabedoria foi sempre elogiada pelos Antigos, e cujas "máximas" foram cuidadosamente transmitidas[7]. Suas consultas ficaram célebres[8]. 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 identidade[11].

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-abelhas[12] 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 adivinhos[14]; 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 nutrizes do grande deus oracular, Apolo[20]. 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 eqüidade" 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 *Díke*"[23]. Mas, no pensamento religioso, a justiça não constitui um campo distinto do campo da "Verdade". As afinidades de *Díke* 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 *Díke*[24]. A associação é tão natural, que Hesíquio define a *Alétheia* como as "coisas da *Díke*", as δίκαια [25]. Alem disso, se Cronos é, em virtude de um jogo de palavras Chrónos-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 coisas[27]. Fundamentalmente, sua potência é a mesma da *Díke*[28]: a *Alétheia* "que conhece todas as coisas divinas, o presente e o futuro" responde à *Díke* "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 eqüitativamente 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 ondas[31]. De fato, estes deuses patrocinam 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, Chrónos, 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 mecanismo[32]. Desde o IIIº 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 Hamurábi[33]. 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 água[34]. 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 vassalos 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 asiano, que os hititas, sem dúvida, contribuíram para que passassem a ser conhecidos pelo arquipélago egeu[35]. 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, inculpado 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 mar[37], 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 veredito[38]. 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 juízes[40]. 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 Mesopotâmia[41].

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 comentadores, 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 balança[44]. 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 julgamento[45]. É a mesma balança que Zeus intendente[46] leva à mão quando decide a sorte de uma batalha[47] ou de um guerreiro[48]. O uso da balança nos procedimenos jurídico-religiosos remete-nos ao mais remoto passado da Grécia, à civilização micênica, onde – podemos saber através das tabuletas – tudo era pesado[49], onde o intendente e a balança eram o olho do rei, sua justiça[50]. 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 sílfion[51]. 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 orientais[52]. O pensamento mítico revela também fatos sociais e institucionais; ele conservou a lembrança de um rei que outorgava a justiça pela balança[53]: 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-religiosas[55], 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 água[56]. Na figura deste rei mítico convergem, então, as duas formas de justiça, pela água e pela balança[57], 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 cinqüenta filhas de Nereu, se a maior parte possui nomes que designam uma imagem da navegação e do tráfico marítimo[58], praticamente dez dentre o resto levam nomes de "virtudes políticas"[59] (Leagora, Evagore, Laomedeia, 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 *Geras,* a maldita Idade Provecta, 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 Hesíodo confere-lhe um outro epíteto, que reforça e precisa o primeiro: Nereu é o "doce", o "benévolo", o **ἤπιος** [62]. É o epíteto que qualifica normalmente o pai de família[63] 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 **ἠπύειν** , a língua grega conota o grito[64], a autoridade que emana de um chefe. Por esta razão, o epíteto é tradicionalmente atribuído ao personagem real[65]: 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 soberania[67]: o rei de justiça em seu aspecto benévolo e paternal[68].

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 mítico[69]. 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 riquezas[70]. 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 repastos[71]. Determinadas tradições míticas vão até mais longe: o rei é um mago, senhor das estações e dos fenômenos atmosféricos[72]. 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 *Ánax* 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 anarquia[73]. Indiferenciada, a justiça está ligada, entretanto, a determinadas formas de mântica. O rei leva na mão o cetro, prova e instrumento da autoridade[74]: 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 mântica[76] quanto o da justiça e da vida política. A complementaridade da justiça e da mântica se afirma ainda mais nitidamente na imagem mítica de Minos[77]: 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 incubatória[78]. 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 soberania[79] como função absoluta, o *Basileus* que sucede ao *Ánax* 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 assessores[80]. Mas este rei de Justiça é também um rei-adivinho: chamado "cresmólogo"[81], era considerado como uma autoridade em matéria de oráculos[82]; era também o fundador do altar das *Thémides*[83]. As afinidades do poder político com as formas ou procedimentos adivinhatórios são muito freqüentes em outros lugares: em Tebas[84] e em Esparta[85], 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 Erecteu[86], parece ter continuado seu ofício de aconselhar[87]: de fato, o espartano Cleomenes, no curso de uma expedição em favor de Iságoras, subira à Acrópole para consultar o oráculo incubatório de Atena[88] e, um pouco mais tarde, levado a permanecer na fortaleza de Atenas, apodera-se de uma série de oráculos que os pisistrátidas haviam deixado ali[89].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 adivinhatórios: uma inscrição arcaica de Argos[90]

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 Pasífae[91]. 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 Lebadia[93]. 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 beócio[94]. 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 Memória[96], não longe da boca oracular. Pouco a pouco, sai de seu estado comatoso e readquire a faculdade de rir[97]. Freqüentemente, tem-se notado que este tipo de consulta oracular assemelha-se a uma iniciação: os tabus alimentares, o período de enclausuramento[98] 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 futuro[100]. 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 futuro[101]: 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 Epimênides[104]: é com *Alétheia*, acompanhada por *Díke*, 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" (ἤπιος) 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

FAPA — Biblioteca

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 prova[110]: 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 autônoma, 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 adivinhos[111] 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 palavra[112]? 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 constituíra 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 simbólicos[1]. 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 oracular[2]. A todo momento, a linguagem verbal se entrelaça com a linguagem gesticular: quando Althaía 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 Erínia[3]. 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 iniciação[4]. 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 própria[5]: o gesto da mãe, o cetro, a oliveira guarnecida com lã 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 assassinos[6]. 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 palavra[7]. Um adjetivo como **θεόκραντος** [8] define sua aplicação no mundo dos deuses: são eles que "realizam", que "levam a cabo"[9] tanto seus desejos[10] quanto um voto dos mortais. Os deuses têm o privilégio de "decidir e levar a cabo" (**νοῆσαί τε κρῆναί 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 vão[15], 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, instituí 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 ordem[17]; 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 efeitos 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 arbusto, a virtude louvada pelos homens de talento e eqüidade cresce e se eleva no úmido éter"[21]. Quando Píndaro e Baquílides falam de uma glória que cresce e cria raízes[22], não se trata de uma mera imagem literária. A palavra é verdadeiramente concebida como uma realidade natural, uma parte da *phýsis*. 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 Chárites[24], as potências de fecundidade que dão ao *lógos* do poeta seu luminoso esplendor. Associada às Erínias e às Chárites[25], a palavra está sempre submetida às leis da *phýsis*, à fecundidade e à esterilidade dos seres vivos[26].

*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.*)

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 préformado, é um dos elementos de sua realização[28]. Fala-se das "realizações do Pítion" (**πυθόκραντα**)[29], e às visões de sonho cujas palavras "não se realizam" (**ἀκράαντα**) se opõem os sonhos que "realizam a realidade" (**ἔτυμα 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 κραίνουσιν 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 oráculos[33]. 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" (**πᾶν 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 salutares."[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 *Díke* 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 ineficazes[41], 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 ação[44]. Este aspecto é facilmente notado na substituição de **πράττειν** e de **πρᾶξις** pelo verbo da eficácia, **κραίνειν** : Zeus **ἐκπράττει** [45]; fala-se da *praxis* dos oráculos[46]; 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 realização[48]. 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 banha 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 absoluto[49]. 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 inalterável[50]; 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 **Πραξιδίκαι** , "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 vida[54].

A "verdade" institui-se, então, no desdobramento da palavra mágico-religiosa, apoiada na Memória e articulada ao Esquecimento. Mas a configuração de *Alétheia*, traçada pela oposição fundamental entre Memória e Esquecimento, compromete outras potências que contribuem para defini-la: *Díki*, *Pístis*, *Peithó*. Da mesma forma que *Alétheia*, a Justiça é uma modalidade da palavra mágico-religiosa, pois a *Díke* "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 *Díke*[56], mas, no mundo poético, *Díke* não é menos indispensável: um elogio se faz "com justiça"[57] como aquele que entrega a língua de Adrasto ao adivinho Anfiarau[58]. "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 justiça[61]. Quando o poeta canta um louvor, está seguindo a via da justiça[62]; os poetas são "homens de talento e eqüidade"[63]; sua *Alétheia* é reforçada por *Díke*[64]. De fato, no sistema de pensamento religioso em que triunfa a palavra eficaz, não há nenhuma distância entre a "verdade" e a justiça[65]: este tipo de palavra está sempre em conformidade com a ordem cósmica, pois cria-a, constituindo o instrumento de que ela necessita.

Díke sublinha e reforça o aspecto "realização" da palavra mágico-religiosa, mas *Pístis* revela uma nova dimensão: as relações deste tipo de palavra com o outro, dimensão que definirá, igualmente, o valor complementar *Peithó*. A *Pístis* é tradicionalmente a confiança que vai do homem a um deus ou à palavra de um deus; é a confiança nas Musas, fé no oráculo[66], mas a noção de *Pístis* está também freqüentemente ligada ao juramento[67] 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 Pirítoo 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 solo[69]: mas sua *pístis* não é somente o compromisso mútuo, a confiança recíproca que funda o vínculo contratual[70], é também a fé na eficácia de uma palavra mágico-religiosa. "Poderosa deusa"[71], *Pístis* 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, *Pístis* 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 *Pístis*, 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 *Pístis*[74], foi privada por Apolo do poder de persuadir[75]: 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 *Pístis*. 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 resistência[77]. *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 orador[79]. *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 θελκτήριον , φίλτρον , φάρμακον , definem-na no plano do vocabulário[80]. Sob a máscara de *Thelxinoé*, ela é uma das Musas, e sob a de *Telxiepeia*, uma das Sereias[81]. Mas, como estas últimas[82], ela é fundamentalmente ambivalente: benéfica e maléfica. Ao lado da boa *Peithó* que acompanha os Reis sábios[83], 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" (αἰολόμητις), Afrodite[91]. 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 suplica 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 – encobrindo 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 (ἵμερος), as conversações amorosas (ὀαριστύς) 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 da 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	*Peithó* suave	*Apáte*-sedução
–	Hermes	Noite	Palavras de engano	Mulher maléfica	*Peithó* violenta	*Apáte*-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 Halicarnasso[106], 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 só[107]. 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" (χάριες 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" (ὀαριστύς) 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 (παραιφάμενοι) os corações por meio de palavras apaziguadoras"[110]. É a mesma *Párphasis* que aparece na VIII[a] *Neméia* de Píndaro: é a "companheira dos discursos insidiosos" (αἰμύλιοι μῦθοι), "a operária de astúcias", "a peste malfeitora"[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 *Párphasis* é, nestas circunstâncias, o charme de Homero (ἀδυεπής)[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 *Peithó* 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.

(+ / −)	*Peithó*	Mulher / Poema / Proteu	= *Párphasis*	Afrodite / Poeta / Rei	=	*Alétheia* e *Léthe* / *Alétheia* e *Apáte* / *Alétheia* e *Pseudés*

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 μερμηράων)[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 noviço 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 Sereias[118], irmãs das Musas; sua potência de esquecimento é semelhante à que difunde o Zeus de Fídias: "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*, "tranqüilo e doce para os homens"[121]. Ao Esquecimento-Morte opõe-se o Esquecimento-Sono, ao Esquecimeno negativo corresponde o Esquecimento positivo. A palavra cantada apaziguadora das "inelutáveis preocupações" (μοῦσα ἀμηχανέων μελεδώνων) contém, diz Apolo, três prazeres: "Alegria, Amor e sono suave"[122]. O bom esquecimento é o sono que se apodera 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 lanças[124], o sono que vertem os cantos e o vinho[125]. *Léthe* não é mais a filha da Noite, mas a mãe das Chárites[126], das "visões brilhantes"[127], da alegria dos banquetes e dos "eflúvios cintilantes" (γάνος) que surgem nos pomposos festins[128]. *Léthe* acompanha *Éros* e o suave prazer das mulheres[129].

		Noite
−	*Thánatos* (negro)	*Léthe* (*Môrnos-Áte*)
+	*Hýpnos* (branco)	*Léthe* (*Éros-Afrodite*)
		Khárites

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 inseparável[130]. 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, "méstres 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 Heráclès quer interrogá-lo, ele se oculta, se transforma em água, em fogo, toma mil formas, é ondulante, inapreensível[131]. 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 recebera 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", "arrebatando 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 negro[134]. Como diz Plutarco, alguns sonhos encerram tanto o "enganoso

FAPA — Biblioteca

e o confuso" (**τὸ ἁπατηλὸν καὶ ποικίλον**) quanto o "simples e o verdadeiro" (**τὸ ἁπλοῦν 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 κραίνουσι**)[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 caminho[139]: a *Apáte* oblitera a *Alétheia*. A nível ritual, esta ambigüidade deixa-se perceber particularmente bem pela consulta de Trofônios a Lebadia, onde *Mnemosýne* 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 *Mnemosýne*. Ao beber da água de *Léthe*, torna-se algo semelhante a um morto, mas pela virtude da água de *Mnemosýne*, 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 esquecimento[140]

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 enganar[142] 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 enigma[144].

São as Musas[145] 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, complementariamente, a de uma ausência na presença[147]: 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 disso[148]. 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 Nestor[149], ambos mestres em *métis*. 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 (**ὅμοια ...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 comparação[151], 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, porquè ela lhe é consubstancial[153], 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 **εἴδωλον** , de uma representação figurada, pura "imagem", tal como a concebe a época clássica[154]. Assim se acha prefigurada, em um pensamento que se separa do fundo mítico onde se enraíza, a fórmula do *Crátilo:* o *lógos* é "coisa dupla" (**διπλοῦς**): *alethés* e *pseudés*[155].

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

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 complementares[156]. 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 *Díke* e a duas potências complementares, *Pístis* e *Peithó*. 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 Hesíodo, 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 *Peithó*. 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 *lógos* 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 Hesíodo 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-religiosa[1], 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 grupados 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 institucionais[3]: jogos funerários, divisão do butim, assembléias 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 estruturado[4], onde gestos e palavras têm significações definidas[5]: 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 constituído[6]. 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 (εὐρὺν ἀγῶνα). Das naus, trazia os prêmios (ἔκφερ' ἄεθλα)· bacias, tripés, cavalos, mulas, robustas cabeças de bois, prisioneiras de belas cinturas e ferro cinza"[7]. 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" θῆκε μέσῳ 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 Hefaístos"[10]. 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 μέσῳ γὰρ ἤδη κεῖται ταῦτα τα ἀγαθά)[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 μέσσῳ)[12]. Demóstenes, finalmente, fala no sentido figurado de "prêmios depositados no centro" (ἀθλα κείμενα ἐν μέσῳ)[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 tumba[14], 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"

(ξυνήϊα 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 coletividade[19]. 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 institucional[20].

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 prêmios[21]. 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" (ξυνήϊα); 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 contradomínio[25], 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 sorte[26] – 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 assembléia*" (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 assembléia*" (καὶ τὰ μὲν ἐν μέσσῃ ἀγορῇ θέσαν).[30] Após o longo juramento de Agamenon, que sanciona solenemente a reconciliação com Aquiles, e após o sacrifício do varão, cujo cadáver Taltíbios joga "no sorvedouro imenso do mar branco", a assembléia é dissolvida. Só então, "os magnânimos Mirmidões lançam-se em torno dos presentes": vêm recolhê-los *no centro da assembléia*[31], 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, pôr 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 οἰκήια 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 indivisos[34] ou de colocá-los em comum para se proceder a uma nova partilha[35], 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 assembléias militares, o uso da palavra obedece a regras definidas que conferem às deliberações da *Ilíada* 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 assembléia? A regra 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 assembléia 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 assembléia[37]. A regra é válida para todo orador: quando Telêmaco toma a palavra na assembléia, retorna à mesma fórmula: "mantivera-se de pé, no centro da *Ágora* (στῆ δὲ μέσῃ ἀγορῇ)[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 assembléia"[39]. Uma vez que o orador se dirigiu ao centro da assembléia, o arauto coloca-lhe nas mãos o cetro que lhe confere a autoridade necessária para falar[40]. 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 impessoal do grupo. Ora, falar *no centro* nas assembléias 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 Egipto, o mais idoso, inquieta-se por ele: ". . . Jamais tivemos assembléia, 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 (δήμιον), 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 assembléia 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 ξυνόν[42]. 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 (ξυνὴ 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 assembléias deliberativas na Epopéia.

No jogo das diversas instituições, assembléias 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 *méson* 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 *méson* é, por isso mesmo, o lugar público por excelência: por sua posição geográfica, é sinônimo de publicidade. Se a palavra dita ἐς μέσον concerne aos interesses do grupo, ela dirige-se necessariamente a todos os membros da assembléia. 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 proclamado[44] diante da assembléia, que elabora a ata da sentença e lhe confere uma verdadeira eficácia jurídica[45]. As próprias provas desenrolam-se sob o olhar de todos: a maior parte das justas acontece ἐς μέσον e, 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 assembléia, 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 Epopéia, 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 assembléia, 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 opiniões[47]. 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 assembléias são abertas aos guerreiros[48], a todos aqueles que exercem plenamente o ofício das armas. Esta solidariedade entre a função guerreira e o direito de palavra, atestada pela Epopéia, encontra-se igualmente confirmada nos costumes das cidades gregas arcaicas, onde a assembléia do exército é o substituto permanente do povo, como,por exemplo, nos costumes conservadores da assembléia macedônica[49] – 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 ἰσηγορία [50]. Utiliza, portanto, uma palavra do vocabulário político que, nas *Histórias* de Heródoto[51], apresenta as maiores afinidades com ἰσοκρατία ou ἰσονομία . Mas é também esta mesma palavra que Filodemo emprega espontaneamente quando quer especificar os privilégios dos companheiros da Epopéia, tanto nas reuniões comuns, quanto nos banquetes coletivos[52]. 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" (δαῖς ἴση)[53], onde se reúnem os homens do *laós,* que também caracteriza as assembléias guerreiras, onde cada um dispõe de um mesmo direito de palavra. A partir da Epopéia, o grupo dos guerreiros *tende* a definir-se como o grupo dos semelhantes (ὅμοιοι)[54].

Nas assembléias 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 assembléia, 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 demais[55].

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 desaprovação[56]. É nas assembléias 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 social[57].

É neste mesmo meio que surgem as noções de *Parégoros, Oaristus, Paraíphasis,* 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 adesão[58]. No vocabulário homérico, *Paraíphasis* (que é boa ou má como a *Peithó*) designa a persuasão que nasce da convivência[59], *Oaristus,* a influência recíproca que engendra o comércio íntimo do companheirismo[60], enquanto que *Parégoros* qualifica a palavra alentadora que exorta ao companheiro de armas[61]. 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 assembléias 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-

FAPA — Biblioteca

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 τιθείς), e para vós proclamo a *Isonomia*"[63]. Semelhança[64], 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, assembléias 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 ξῦνον [67]; santuário federal, "comum a todos os lésbios", que Louis Robert[68] 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 assembléia 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 ξυνόν . Téos ocuparia, então, a mesma posição que a "cidade" na Atenas clisteniana, na Atenas "isonômica" do século VI[70]. 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 assembléias 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 assembléia 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 κατήμενος)[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 assembléia, 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 assembléias igualitárias preparam-se as futuras assembléias políticas da Grécia. É também no mesmo meio social que se elabora a dupla palavra-ação[76], 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*, Tértites, e a maneira como Ulisses o trata, marca os limites da palavra igualitária. Quando Tértites eleva a voz, Ulisses não procura convencê-lo com palavras, golpeia-o com o cetro. Tértites é o vilão. Não tem o direito de falar porque não é combatente. Para que Tértites 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 direito[77]. 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 contra[80]. 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 maioria[83]. 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* (παντελῆ ψηφίσματα), é o conjunto dos cidadãos que "realiza" (κραίνει). As antigas noções de τέλος e de κραίνειν não passam de metáforas. A eficácia mágico-religiosa converteu-se em ratificação do grupo social[85]. 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 outro[87]. 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 espaço[88], um campo fechado onde se enfrentam os dois discursos. Por sua função política[89], 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 instrumento[90]. 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 números[91].

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 sofístico, 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 Céos[2], por outro, as seitas filosófico-religiosas.

Através do pensamento e da obra de Simônides[3], 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 dinheiro[4]. 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 (**ἐργάτις**)[5]. Simônides força, portanto, seus companheiros a reconhecer o valor comercial de sua arte[6], 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-comum[7]. 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 mágica[10]. O pintor amalgama as cores: destas matérias inertes, cria figuras que os gregos chamam **ποικίλα**, coisas cintilantes, coloridas, vivas[11]. Para toda uma tradição, a pintura é uma arte de ilusão, um "ludíbrio": o autor dos *Dissoi Logoi* define-a como uma arte em que o melhor é aquele que engana (**ἐξαπατῇ**), "fazendo a grande maioria das coisas parecer verdadeiras" (**πλεῖστα ... 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 Górgias[13]. Quando perguntaram a Simônides qual a razão de nunca ter chegado a enganar (**ἐξαπατᾷς**) 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 expressão[14], 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 (**εἰκών**) da realidade."[15] **Εἰκών** é o termo técnico que designa a representação figurada, pintada ou esculpida, é a "imagem" criada pelo pintor ou pelo escultor[16]. 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 pintura[17]: 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 escultura[18].

Tanto quanto a vontade de praticar a poesia como um ofício, esta reflexão sobre a poesia, sua função, seu objeto próprio, consuma a ruptura com a tradição do poeta inspirado, que diz a *Alétheia* tão naturalmente quanto respira[19]. 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 τὰν Ἀλάθειαν βιᾶται**[20]. 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 escrita[22]. É notável, de fato, que os poetas líricos recorram à escrita, e não mais à simples recitação, para apresentarem suas obras[23]. 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 acumulação[24], não mais visa, essencialmente, reforçar o poder dos dirigentes; ela é um instrumento de publicidade[25]. 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 esquecimento[26], 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 *Díke*. Na *República,* Platão imagina a escolha do adolescente situado frente à encruzilhada de caminhos: "Ascenderei à torre mais elevada pelo caminho da justiça (**δίκᾳ**) 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 *Díke* 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 ambíguo[29], 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 *Díke* que é também o de *Alétheia*[31]. Ora, as afinidades da *doxa* com a *apate*[32] e as formas de ambiguidade 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 outra[34]; longe de pertencer à ordem da *epistéme*, 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 assinalou 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 Teéteto, 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 ἑλίττεται...ψευδὴς καὶ ἀληθὴς 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 *métis* mesclada, o movimento do atleta e do sofista que muda de posição e volta-se em um outro sentido[40]. Em **στρέφειν** unido a **ἑλίττειν**, 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], é "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 inexato, mas saber inexato do inexato."[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 *dokos, 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 situação[45]. 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 tambem 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 Termópilas[46]. Se Simônides é tido por um poeta de Corte, financiado pelas grandes famílias da Tessália, os Escópadas e os Alêuadas[47], 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 **ἐσθλὸς ἀνήρ** [48]. Este ideal de origem homérica, Simônides o substitui pelo de "homem são" (**ὑγιὴς ἀνήρ**) cuja virtude se define em relação à *Pólis* (**εἰδὼς γ' ὀνησιπόλιν δίκαν**)[49]. Lança, ainda, o famoso lema: "É a cidade que faz o homem" (**πόλις ἄνδρα διδάσκει**)[50]. Este contexto político da poesia simonidiana dá à escolha de um verbo como *dokeîn* toda sua significação: *dokeîn* é, de fato, um termo técnico do vocabulário político[51]. É, por excelência, o verbo da "decisão" política. Conseqüentemente, quando Simônides declara que o *dokeîn* 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 religioso[52].

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 reinvidica a primazia da *doxa* 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 Sofista[54]. 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 difíceis[56]. Através de suas opiniões, num momento decisivo – verdadeiro *Kairos* –, Mneséfiles ajuda Temístocles[58] (do qual constitui uma espécie de sombra, de duplo) a dominar uma situação instável, esquiva 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 (καιρός) que têm, como é o caso na arte médica e na navegação"[60]. 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 *epistéme*, mas à ordem da *doxa*[61]. É o mundo da ambigüidade[62].

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 dialogada[63]. 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 questão[65]. 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 maior[67]. O fim da sofística, assim como o da retórica, é a persuasão (*peithó*)[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 realidade[69]. Para eles, de fato, a arte suprema é dizer "ψεύδεα ... ἐτύμοισιν ὁμοῖα"[69B]. Neste plano de pensamento não há, portanto, em nenhum momento, lugar para *Alétheia*. O que é, com efeito, a palavra para o sofista[70]? 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 mágica[72], 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 encantamento[74]. 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 *agón* 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 política[78].

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 religioso[80] 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 interior[81]. 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 irrecusável[83], 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 nascimentos[87]. A oposição de *Alétheia* e de *Léthe* é, portanto, explicitamente afirmada. Podemos pensar como Próclus, 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 *anámnesis*, 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 eternas[90].

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 complementar 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 platônica[92]: por um lado, ela é atestada em Empédocles, segundo uma determinada tradição[93]; 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 Memória[94] 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 metensomatosis; como faculdade intelectual, é a disciplina de salvação que traz a vitória sobre o tempo e a morte, e permite conquistar o mais completo saber[95]. 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 *Até*[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 corporais[97]. 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 *Díke*."[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 incubatória[99]. 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 adivinho[101], 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 *Díke* que marca sua identidade na ordem das coisas. Encontra-se também reforçada pela *Pístis* 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" (πιστώματα)[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 *Peithó*, o plano da *Alétehia-Díke-Pístis* é, nas seitas filosófico-religiosas, radicalmente separado do plano da *Peithó*. No mito do Górgias, os homens da *Peithó* se definem por sua *apistia;* são desgraçadas vítimas do Esquecimento, a presa dos prazeres; são levados pelo incessante correr das coisas[104]. *Peithó* está definitivamente do lado de *Léthe:* é irmã de *Hedoné, Áte* sendo seu duplo[105]. *Peithó* 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 *Peithó*[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 espiritual, 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 Heráclès, na encruzilhada de caminhos[107], 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 prazer[108]. 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 Tártaro[109]. 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 direita[110]. 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 *praptdes* 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 *praptdes*", 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 *Peithó*, 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 segundos. 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 sofística 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 *Alétheia* *Mnemosýne* *Meléte Thanatou*	Planície de *Léthe* *Léthe* *Améles*
Memória { Alma / Tempo	Esquecimento
Pónos Direita Intemporalidade	*Hedoné* Esquerda Tempo
Alétheia { *Díke* / *Pístis*	*Peithó* { *Léthe* / *Hedoné* / *Áte*
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 institui 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 abstrato[112]; 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 irredutível, 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 os outros homens, tudo aquilo que faz dele um indivíduo de exceção.

De Epimênides de Creta a Parmênides de Eléia[113], 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 substitui-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 mago[114]. 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 Hesíodo, 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 desvairado, 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 Hesíodo, como a *Alétheia* de Epimênides, a "Verdade" de Parmênides está articulada à *Díke*[118], que não é mais, neste momento, apenas a ordem do mundo, mas a correção, o rigor do pensamento. A *Pístis*[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 ἀπατηλὸς 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 Hesíodo 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 Ser[121]: 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 realidade[122], problemática que se coloca nos termos de *Alétheia* e *Apáte:* no momento em que a distância se insinua entre as palavras e as coisas[123], 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 **εἰμι** 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. Benveniste[125], 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 predicado[126]. 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 Una[128]. 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 Múltiplo[129]. 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 mortais[131]. 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 revelação[132]: 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 *Párphasis*[133], onde o Dia se mistura com a Noite. É o universo da pluralidade das *Doxai*, universo cuja

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, 121n.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. *Siope*.
sílfion 27
SIMÔNIDES DE CÉOS 56-61; 63; 67
simples 71. Cf. ἁπλοῦς.
SINCLAIR, T. A. 117n.65
Siope (Σιωπή) 20, 85n.70; 42. Cf. Silêncio.
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
Sofística 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
τάλανια 27, 92n.52
Talamai 30
talento 27, 91n.44
Tales 52
Tálio 16
Taltíbios 48
Tártaro 67
tecido matizado 39
Teêteto 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
Thêmis 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
torrão 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
TROCMÉ, H. 94n.76
Trofônios 29, 94n.78; 30; 31; 42
TÜMPEL 85n.65

UERSCHELS, W. 107n.125
υγιὴς ἀνήρ 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
Visível 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
ξυνῆϊα 46, 47; 49, 50. Cf. κοινόν; comum.
ξυνόν 49; 52
ξῦνον 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

FAPA — Biblioteca