

O Semeador de Metafísica
ou
quando Medusa defrontou-se com um cego

Victor Tiribás

T597 Tiribás, Victor Couto.
O Semeador de Metafísica: ou, quando Medusa defrontou-se com um
cego / Victor Couto Tiribás. – 2016.
334 f.
Orientador: Cesar Louis Cunha Kiraly.
Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal
Fluminense. Departamento de Ciência Política, 2016.
Bibliografia: f. 312-327.

1. Poesia grega. 2. Grécia Antiga. 3. Civilização clássica.
4. Demiurgia política. I. Kiraly, Cesar Louis Cunha. II. Universidade
Federal Fluminense. Departamento de Ciência Política. III. Título.

Victor Couto Tiribás

Universidade Federal Fluminense - UFF

Dissertação de Mestrado aprovada. Niterói, 19 de setembro de
2016.

Prof. Dr. Cesar Louis Cunha Kiraly
(Orientador)

Prof. Dr. Luís Falcão (UFF)
(Convidado 1)

Prof. Dr. Renato Matoso (PUC-Rio)
(Convidado 2)

Niterói

2016

para
Maria Irene Bastos Góes
(in memoriam)
que apelidou-me de “o perguntador da família”
e foi a responsável por me fazer estudar História.

*“Marco Polo descrive un ponte, pietra per pietra.
– Ma qual è la pietra che sostiene il ponte? – chiede Kublai Kan.
– Il ponte non è sostenuto da questa o quella pietra, – risponde
Marco, – ma dalla linea dell’arco che esse formano.
Kublai Kan rimane silenzioso, riflettendo. Poi soggiunge:
– Perché mi parli delle pietre? È solo dell’arco che m’importa.
Polo risponde: – Senza pietre non c’è arco.”*

(Italo Calvino)

Resumo

O intuito desta dissertação será descrever as pedras – ou elementos mínimos – que compõem a experiência da *Politika* na Grécia Arcaica, e que terão reflexo no Mundo Clássico. Trocando em miúdos, tratar-se-á de descrever um arranjo específico de elementos coagulados ao longo de séculos, que terão passado por tortuosas veredas, e muitos dos quais certamente não apareceram com o propósito de servir a *Politika*, mas foram por ela capturados ao longo do tempo. Estaremos muitas vezes diante de elementos imponderáveis, emergidos ao acaso, com mote alheio àquele de virem a ser aproveitados naquela dieta. Contudo, também estaremos diante de alguns tantos outros componentes meditados e pensados com o intelecto de verdadeiros demiurgos. Em escopo mais geral, o texto pretenderá, portanto, percorrer este caminho a fim de mostrar as afinidades entre poesia e política.

Palavras-chave: Poesia — Grécia Arcaica e Clássica — Política — Demiurgia

Sumário

Agradecimentos	VI
Prólogo	01
Capítulo 1	07
0. <i>Preâmbulo</i>	
I. <i>Linguagem figurada e letramento</i>	
II. <i>De três sistemas de escrita e do salto abstrativo</i>	
III. <i>Impressão e expressão: da poesia à prosa</i>	
IV. <i>Das três notações</i>	
Capítulo 2	54
I. <i>O sossego dos cegos</i>	
II. <i>Tenro retorno: Mestres da Verdade e a ambiguidade do discurso sacralizado</i>	
III. <i>Homeros: unidade, identidade, ritmo</i>	
IV. <i>Arqueologia das epopeias</i>	
Capítulo 3	103
I. <i>Homens sem super-Eu: deuses, valores e agência</i>	
Capítulo 4	160
I. <i>Oikos x Polis</i>	
II. <i>Falange hoplita e Hestia Koiné</i>	
III. <i>Legisladores Demiurgos</i>	
Capítulo 5	209
I. <i>O imponderável, o incomensurável, o trágico</i>	
II. <i>Sofistas Sofisticados</i>	
Epílogo	257
Apêndice	306
Bibliografia	312

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço a Ana Paula Dantas, que passou madrugadas inteiras a me escutar pacientemente explicar os textos antes da prova de admissão, tranquilizando-me e passando-me confiança. Sem ela ao meu lado, jamais teria conseguido iniciar esta travessia. Terminá-la sozinho foi meu maior desafio.

A Alerson Rodrigues, meu companheiro de aventuras, agradeço por ter me ensinado a conviver com o outro e comigo mesmo. Nossa viagem pelo Peru e Bolívia é marca indelével em minha memória. A Ian e Annie, agradeço a lição de amor e companheirismo. A Larissa Rangel, por me ter mostrado uma parte do mundo e dos afetos humanos que eu desconhecia. Sua presença e generosidade foram cruciais para os caminhos que tomei.

Thais Loureiro e Hugo Moss representaram fonte de inspiração e aprendizado constantes na leitura das tragédias gregas e shakespearianas. A Cristiana Gotsis, responsável pela minha íntima e apaixonada relação com a Itália, devo as influências literárias desta cultura, os maneirismos linguísticos e o cuidado de ser poético sem descurar da clareza.

Com Alexandre Pelegrino troquei angústias e dúvidas sobre o nosso ofício em comum, todas culminando em risadas que nos faziam levar o mundo menos a sério. Bento Mota foi um verdadeiro par intelectual, com quem pensei junto: sua companhia contribuiu de sobremaneira para o amadurecimento de minhas ideias. Rodrigo Fampa me fez entender o que Montaigne disse ser *amizade*. Faltam-me palavras para expressar o quanto lhe sou grato por toda a dedicação: leu as provas dos textos, teceu comentários, foi motivador incansável, acreditando em mim quando nem mesmo eu acreditava.

A Antônio Kerstenetzky e Hugo Arruda agradeço a temperança de seus conselhos, valiosíssimos em momentos críticos; sua amizade e escuta

fortaleceram meu espírito. Henrique Couto e Pedro Weiss, cujas vidas se confundem com a minha, só posso dizer que tenho sorte em tê-los por perto, e isso me basta.

A meus pais, Claudia Couto e Luiz Tiribás, sou particularmente grato por apostarem em minhas capacidades, por incentivarem incondicionalmente o meu trabalho e por não terem medido esforços financeiros e afetivos para me concederem uma boa educação. Espero que este texto seja uma pequena retribuição por todo o seu sacrifício.

Renato Lessa, meu mestre, cujos ensinamentos porto sempre em minha algibeira, foi estímulo inesgotável de reflexões. Com ele aprendi o quanto desafiadora e prazerosa pode ser a atividade do pensamento. Ronaldo Vainfas, embora não tenha participado diretamente da pesquisa, legou-me o apego aos detalhes falsamente triviais, “o amor à minúcia significativa”. Também lhe devo o gosto pelos escritores luso-brasileiros e pelo cuidado e sutileza ao debruçar-me sobre uma folha em branco.

Finalmente, a Fernando Muniz, meu verdadeiro Virgílio nesta Comédia.

Prólogo

Certa vez, Drummond escreveu que “a história é cemitério de mundos”, para logo em seguida arrematar: “uns tantos acabaram de morte tão acabada que nem sequer figuram lá com uma tabuleta; não se sabe que fim levaram as cinzas.”¹ Se a história é cemitério de mundos, os historiadores são os seus legistas. Através do escrutínio de indícios, determinam as causas da morte, revelando também os hábitos e comportamentos dos cadáveres quando eram vivos.

Todo mundo histórico é um mundo morto, portanto, e os historiadores lidam inapelavelmente com a morte. O objetivo do texto que o leitor tem em mãos é tentar mostrar que, neste cemitério, jaz o mundo grego, ou, mais especificamente, jaz a *Politika*. Bertrand Russell, em seu clássico *History of Western Philosophy*, já constataria que

“When the Greeks became subject, first to the Macedonians, and then to the Romans, the conceptions appropriate to their days of independence were no longer applicable.”²

No Helenismo, tempo de Aristóteles, a *Politika* não mais existia. Seu declínio começara na Guerra do Peloponeso (431 a. C.), encontrando um sepultamento simbólico no instante em que Sócrates tomou a cicuta (399 a. C.) E não foi preciso nenhum estardalhaço. O mesmo Drummond nos alerta:

“a falta de sinais estrondosos e visíveis não é prova bastante da continuação. Muitas vezes o mundo acaba em silêncio, ou fazendo um barulho leve de folha.”³

¹ ANDRADE, Carlos Drummond de. *Fim do mundo in A bolsa & a vida*. São Paulo: Companhia

² RUSSELL, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge Classics, 2004. p. 03.

Este “barulho leve”, em nosso caso, foi quando Platão decidiu começar a escrever, fundando a *filosofia política*. Abriu-se um abismo entre a *Politika*, uma dieta de vida ordinária, praticada pelos atenienses por menos de um século, e a *Politika* tal como nos querem fazer crer os filósofos, uma ideia aplicável a toda e qualquer sociedade, em todo e qualquer tempo. Nietzsche, muito antes deste que vos fala, denunciara esta tendência dos filósofos à mumificação das experiências históricas, adoradas em pirâmides chamadas conceitos:

“Vocês me perguntam o que é a idiosincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos – tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não se *torna*; o que se torna não é... Agora todos eles crêem, com desespero até, no ser.”⁴

Desde então, a *Politika* deixou de ser uma forma de vida historicamente circunscrita para tornar-se um mero predicado de outras subáreas do conhecimento: antropologia política, sociologia política, ciência (da) política, economia política etc. Produziu-se confusão demasiada a partir daí. A *Politika*

³ ANDRADE, Carlos Drummond de. Op. cit. p. 62.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 25. O magnífico historiador e co-fundador dos *Annales*, Lucien Febvre, também criticou a atitude de certos campos do saber através de imagem semelhante à de Nietzsche, dizendo que resguardavam “a indiferente placidez de uma pirâmide do Egito.”, e que, “no fim das contas, as pirâmides são túmulos. Elas mantêm cativo, no centro de sua massa, um morto ilustre e mumificado.” (FEBVRE, Lucien. *Contra o vento: manifesto dos novos Annales in Nova história em perspectiva* [Vol. 1: Propostas e desdobramentos]. São Paulo: Cosac Naify, 2011. pp. 75-76)

perdera tanto a sua roupagem histórica quanto a sua autonomia. Restituí-las é um outro objetivo deste texto.

Mas cabe advertir o leitor de que esta não é uma busca pela *Politika* “como ela é”, ao modo rodrigueano, pois não se trata de uma busca por essências. Tentarei mostrar-lhes como ela parece ter sido para um cidadão ateniense comum do século V. A fim de que se possa melhor compreendê-la, porém, o texto antes percorrerá os elementos mínimos que possibilitaram o surgimento desta experiência, alguns dos quais fortuitos, outros, intencionais.

Esbocei distintas sociedades ao longo do texto, com o intuito de sugerir, através do método de história comparada, que continham noções de autoridade, de poder e de governo, mas nem por isso faziam *Politika*. Inferir uma coisa a partir da outra, ou igualar os termos, é equívoco recorrente e crescente entre os intelectuais de nosso tempo, pouco preocupados em depurar o vocabulário do qual se utilizam.⁵ Se perguntássemos socraticamente o que entendem por *Politika*, começariam a falar de instituições, de Estado, de eleições, de voto, de soberania, de moralidade e de diversos outros tópicos, alheios, sem nos conceder uma definição precisa. Foi esta a atitude tomada pela maioria dos considerados “filósofos políticos” modernos, no que foram seguidos acriticamente por vários de nossos contemporâneos. São raros os espíritos que se debruçaram sobre os gregos anteriores a Platão e Aristóteles, procurando ali encontrar a chave para o entendimento do que foi a prática política.

⁵ VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 171: “[...] se buscaria em vão no mundo fenício, numa cidade fenícia como a Sidônia, para a qual os primeiros testemunhos remontam à primeira metade do século XIV, o que quer que seja que se assemelhe a uma atividade política. Assim, a crônica sumária do reinado de Eshmunazor II (século V), que figura num célebre sarcófago do Louvre, contém um relato de construção e um relato de conquista, no qual o deus Dagan faz referência ‘às ações admiráveis’ realizadas pelo rei. Essas ações admiráveis não são absolutamente políticas, assim como não eram políticas as tabuinhas micênicas do segundo milênio.”

A filosofia política, como veremos na conclusão deste estudo, e toda a Tradição erigida sobre seus alicerces – incluindo a teoria e a ciência –, parecem concernir mais aos campos da Ética e da Moral do que ao da *Politika*. É como Marc Bloch disse: “para grande desespero dos historiadores, os homens não têm o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário.”⁶ E diga-se de passagem, que péssimo hábito! Sua consequência mais nociva consiste em atribuir o mesmo nome a experiências diferentes. Por certo isto facilita a classificação e reconforta o imperativo de inteligibilidade, mas prejudica o entendimento, pois, ao aderirmos a este vício, não só limitamos a pluralidade das experiências históricas, como vedamos o nosso acesso a elas e ao nosso presente. Ao chamarmos de *Politika* as relações com o nosso próprio corpo ou com a burocracia, por exemplo, perdemos de vista o que seja tanto a burocracia e o corpo, para nós, quanto a *Politika*, para os gregos.

Portanto, este texto, em última instância, é um apelo para que os intelectuais revigorem os seus conceitos. A medida teria um duplo benefício: habilitar uma melhor compreensão dos costumes passados e dos fenômenos nos quais encontramos-nos imersos no presente, e estimular a prática demiúrgica de inventar novas formas de sociabilidade. Ao invés de atermo-nos às práticas históricas como se estivessem vivas, tentando emulá-las, reencená-las ou mesmo descartá-las, para que se nos reste apenas o seu nome, cujo uso dar-se-ia a nosso bel prazer, estaríamos mais abertos, mais disponíveis, mais propensos à criação. O risco de não se entender ou de não se estudar a morte da *Politika* na Grécia Clássica afeta nosso próprio comportamento: “a ignorância do passado não se limita a prejudicar a compreensão do presente; compromete, no presente, a própria ação.”⁷

⁶ BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 59.

⁷ *Ibid.*, p. 63.

Contudo, tais asserções, postas logo no princípio deste estudo, podem soar demasiadamente arbitrárias. Embora surjam no início, considere-se que as faço após ter finalizado minha pesquisa, e se aloco-as aqui, é para que o leitor tenha algum norte de leitura. Em nenhum momento deduzi. Minhas desconfianças gerais, responsáveis por estimular a empreitada, foram todas submetidas a testes de verificabilidade, moldando-se e adequando-se às evidências. Durante toda a redação, o texto esteve em movimento; foi repensado, reelaborado e reformulado à luz de novos eventos e indícios que atestassem ou refutassem uma hipótese, indicando se o caminho era seguro ou se devíamos seguir n'outra direção. Ou seja, o texto fez-se a si mesmo frente aos olhos de seu próprio autor, e o que o leitor tem diante de si é um palimpsesto.

O leitor ainda deve ter em mente que as intenções aqui expostas têm um caráter sumário; servem de aperitivo, de maneira alguma podendo valer de referência para a discussão do texto em questão. A necessidade de comprimir um estudo de tamanha envergadura em algumas laudas por vezes acarreta em reducionismos grosseiros.

Gostaria tão-somente de fazer mais uma ou duas ponderações gerais. Ficará patente ao leitor como a rotação do texto aumenta conforme os capítulos passam. Partimos de uma longa duração, no primeiro, para aportarmos em uma história quase *acontecimental*, no epílogo: de vários séculos para alguns séculos, para um século, para alguns anos, para um ano. Obviamente, a aceleração tem como um de seus fatores a proliferação de fontes. Em nenhum momento da longa duração julguei estar lidando com *estruturas*, tal qual pensara Braudel, e sim com elementos que tiveram efeito mais continuado, como o alfabeto.⁸ Ao longo de todo o texto, também

⁸ BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais in Nova história em perspectiva* (Vol. 1: Propostas e desdobramentos). São Paulo: Cosac Naify, 2011. pp. 89-95.

procurei mesclar e costurar referências intratextuais e extratextuais, jamais limitando-me estritamente a uma ou a outra – a variação dependeu do tema.⁹

Por fim, antecipo uma dúvida que possa surgir ao leitor. Muitos talvez se perguntem se não seria possível que os elementos mínimos da *Politika* elencados ao longo do texto sejam reproduzidos em uma outra sociedade, arbitrariamente ou não. Pode ser que sim, mas como cada elemento terá partido de uma trajetória distinta daquela encontrada em Atenas, sua ordem e posição será distinta, e o resultado, diferente. Confesso, o lado de historiador cala mais fundo neste momento; creio na singularidade da História e no ineditismo do porvir. O tom pode parecer atomista, a propensão é nominalista. Ilustro o caso com uma história pessoal.

Há dois anos estive no *Natural History Museum*, em Londres, onde informei-me de algo que parece banal a um leitor que não tenha faltado a tantas aulas de química quanto este escritor que vos fala: o elemento constituinte do grafite e do diamante é o mesmo, qual seja, o carbono. Mas, a maneira como os átomos de carbono se ligam uns aos outros leva à configuração de dois objetos distintos, de qualidades completamente díspares. Um não pode ser reduzido ou igualado ao outro. Por analogia, este episódio de *mereologia* talvez elucide o porquê dos mesmos elementos da *Politika*, comparecendo uma outra vez na História, não nos conduzam àquela mesma dieta de vida. Ela foi sepultada junto aos cidadãos atenienses do século V. Este é o seu epitáfio.

⁹ GINZBURG, Carlo. *Controlando a evidência: o juiz e o historiador* in *Nova história em perspectiva* (Vol. 1: Propostas e desdobramentos). São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 349.

Capítulo 1

0. *Preâmbulo*

*“[...] O Minotauro
não falava grego, não era grego, viveu antes da Grécia,
de toda esta merda douda que nos cobre há séculos,
cagada pelos nossos escravos, ou por nós quando somos
os escravos de outros.”*

(Jorge de Sena)

Entre os anos de 2.200 e 1.900 antes da Era cristã, aproximadamente, um povo indo-europeu, proveniente dos Balcãs ou do sul da Rússia, irrompe no oeste do Mar Egeu, na região que ficaria conhecida como Grécia Continental. Os mínios, como eram chamados, provocariam uma profunda mudança na região ao dominarem a Hélade, colonizarem o litoral da Ásia Menor e transitarem pelo Mar Negro e Mediterrâneo.

Mas este não foi um fenômeno isolado. Simultaneamente à chegada dos mínios, um outro povo indo-europeu – o dos hititas – se estabelecia na outra ponta do mar, na Ásia Menor e no planalto Anatólio, atual Turquia. Era um tempo no qual nossa tacanha divisão entre Ocidente e Oriente não estava posta. Já no século XVI a.C., os mínios, plenamente estabelecidos no território e imiscuídos nas populações de origem asiática, travam contato com a ilha de Creta, cujos habitantes pertenciam ao povo intitulado minoico. Um mundo inteiramente novo lhes foi aberto.

O início das relações coincidiu com a época minoica neopalaciana, mais especificamente com o *minoico recente I* – algo em torno de 1.580 a 1.400 a.C.¹⁰ O período neopalaciano exatamente anterior (*minoico médio III* c. 1.750 a 1.570) experimentara não só a reconstrução dos palácios destruídos, erigidos no *minoico médio I* (cerca de 2.000 a 1.700), como vira o surgimento da escrita linear em detrimento de sua predecessora hieroglífica.

Em outros termos, o começo do intercâmbio entre minoicos e mênios – também conhecidos como micênicos, termo que usaremos para designá-los daqui em diante – ocorrera no momento em que aquela população reestabelecera-se de uma crise e sofrera significativas alterações. Numa primeira fase de apogeu (c. 2.000 a 1.700), o controle da ilha esteve dividido entre os governos de Cnossos e Festo. Foi quando, em decorrência da construção dos primeiros palácios e do desenvolvimento administrativo que eles propiciavam, os minoicos promoveram uma expansão marítima, vicejando laços tanto culturais quanto comerciais com o norte da Síria, o Irã, a Mesopotâmia e o Egito do novo império. Isto significa que, não obstante Creta ser uma ilha próxima do continente europeu, sua civilização estava voltada para o Oriente Próximo.¹¹

A partir de 1.700 a.C., Cnossos domina toda a ilha. É essa configuração, portanto, que os micênicos encontrarão ao chegarem ali, por volta de 1.580: um sistema palaciano bem organizado, centro da vida econômica e religiosa,

¹⁰ As datações utilizadas são aproximativas. A fim de evitar uma restrição muito grande, tendi a estender os períodos sempre para mais, quando havia divergência entre as duas obras consultadas como base para o seu estabelecimento. São elas: VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011; e ARGAN, Giulio. *História da arte italiana: Da Antiguidade a Duccio* – vol. 1. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

¹¹ Chegou-se a discutir a influência destas sociedades na cultura minoica. Vernant acredita existisse uma proximidade tão grande a ponto de dizer que já se aventou a hipótese de uma mesma escola de pintores, afresquistas e arquitetos na Mesopotâmia e em Creta; o mesmo, porém, também chama a atenção para a crescente mitigação de uma suposta influência egípcia sobre os minoicos (Op. cit. pp. 13-14). Argan, por outro lado, é bem mais reticente e defende uma diferença notória entre o povo egeu, em especial o cretense, e os asiáticos, seja pela perspectiva cultural, social ou econômica (Op. cit. p. 41).

cuja administração é feita por um corpo de escribas que se utilizam da escrita linear A a fim de contabilizar gastos, distribuir rações aos aldeões e metais aos “homens das ferramentas”. Tudo isso sob os auspícios do palácio de Cnossos, agora soberano na ilha, comandado por um rei. O que eles encontrarão, em suma, é uma estrutura social muito ordenada do ponto de vista interno, e, do ponto de vista externo, um pungente florescimento comercial que trazia visíveis ganhos materiais e afetações artísticas. Desde então, teve início a progressiva cretização do mundo micênico.

Apesar da emulação, o modelo minoico sofreria alterações substanciais. A sociedade micênica detinha um aspecto militar, belicoso, ao contrário dos minoicos. Sua organização, de cunho eminentemente tribal, prefigurou o despontar de uma vida urbana ao redor de fortalezas, redutos dos chefes, situadas estrategicamente acima, com vistas à defesa. Possivelmente foi o fator militar, e não as necessidades fluviais, como no Oriente Próximo, que favoreceu a centralização do poder e o surgimento, ou melhor, a adoção do sistema palaciano entre os micênicos. Talvez isso explique a idiosincrasia de seu palácio em comparação com os demais.

Giulio Argan, com qualidade quase literária, descreve assim os palácios minoicos e micênicos, respectivamente:

“Os palácios não tinham muralhas fortificadas; surgiam sobre elevações próximas ao mar, acompanhando o declive da colina com uma sucessão de terraços e escadarias; os ambientes eram agrupados em torno de grandes pátios; os vestibulos e as salas maiores tinham pilares de pedra ou de madeira afunilados, com o diâmetro menor na base. Além dos ambientes de representação do poder, havia locais destinados às várias funções do governo, aos espetáculos e aos jogos ginásticos, armazéns e oficinas artesanais.

Aninhada sobre a montanha e cercada de muros ciclópicos, Micenas, a cidade dos átridas, era ao mesmo tempo palácio real e fortaleza. Chegava-se à cidadela por um caminho fortificado encaixado entre muros protegidos por obras defensivas, que terminava com a *Porta dos Leões*, formada por quatro monólitos e encimada por um fastígio triangular, com dois leões rampantes e, no meio, o fuste de uma coluna.¹²

Como podemos notar, a própria disposição arquitetônica já denota funções diferentes atribuídas ao palácio. Um tem como centro o pátio, o outro o *megaron* (sala do trono); um não possui fortificações e encontra-se na mesma altura das regiões circunvizinhas, pelas quais se abre por estradas; o outro, uma fortaleza cercada por muros, com papel defensivo, que abriga o rei, seus familiares, chefes de exército e outros que fiscalizam e dominam a região mais plana. Contudo, uma característica comum remanesce: a capacidade que o palácio detém de, por meio da escrita linear – assimilada pelos micênicos, que darão origem ao linear B –, de produzir uma organização econômica e um relativo controle social.

Vejamos o *anax* (rei), por exemplo, que se encontra no topo do edifício social micênico. Ao lado da prerrogativa administrativa, concentrava também autoridade militar e religiosa. Havia a crença de que ele era uma peça ontológica chave no bom funcionamento do mundo. Periodicamente, os ritos desse Rei Divino, senhor do tempo, mágico, reinstaurariam a ordem no mundo e trariam fertilidade. Após a dissolução do sistema palaciano micênico e o conseqüente desaparecimento do *anax*, essa crença migra, sobrevivendo de maneira residual e latente no imaginário grego através dos mitos.¹³

Outros componentes importantes deste quadro, na esfera palaciana, eram o *hetairoi* e o *laos*. Os primeiros poderíamos traduzir como o séquito do rei, como um conjunto de dignitários que pode eventualmente liderar uma

¹² ARGAN, Giulio. Op. cit. pp. 41 e 45.

¹³ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. pp. 29-30 e 123-124.

okha (unidade militar), fazendo a intermediação entre a corte e o comando local. Os outros, por sua vez, constituem o grupo dos guerreiros. É sob o apoio de ambos que residirá o cerne da força da soberania do *anax*.

Mas a despeito desta esfera palaciana, existia também uma esfera local, um mundo aldeão que se delineava no entorno do palácio. A ligação entre ambos é estreita. O *basileus*, por exemplo, era uma espécie de senhor, dono de um domínio rural e vassalo do *anax*. Açambarcava, como ele, funções religiosas; ademais, ficava incumbido de fornecer, junto a outros homens ricos, o bronze aos forjadores de metais – sobretudo de armas – que habitavam a aldeia, garantindo também a correta distribuição mediante fiscalização.

E se o *basileus* pode ser comparado a uma sorte de *anax* local, temos o *ko-re-te*, regedor da aldeia, que assemelhar-se-ia ao *laos*, guardadas as devidas nuances. No palácio, os escribas; na aldeia, a especialização de técnicas ficava por conta de artesãos e aldeões – que viviam em *ke-ke-me-na ko-to-na*, isto é, terras comuns ligadas ao *demos*.¹⁴ Podemos acrescentar ainda a tradição da *gerousia* (Conselho dos Velhos), do qual participavam os chefes das famílias mais influentes. Os homens do *damos*, espectadores, “escutam em silêncio os qualificados para falar e não expressam seus sentimentos senão por um rumor de aprovação ou descontentamento.”¹⁵

Deste panorama depreende-se que paralelamente ao *modo de produção palatino*, há um *modo de produção doméstico* ou *aldeão*, detentor de relativa autonomia.¹⁶ Sobretudo através dos papéis desempenhados pelo *basileus* e

¹⁴ Estas são opostas ao *ki-ti-me-na ko-to-na*, lotes de terras privados, cujos proprietários geralmente eram mais abastados.

¹⁵ VERNANT, Jean-Pierre. Op. Cit. p. 34.

¹⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Sociedades do Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Editora Ática, 2007. pp. 23-28 e 82-83. Tais conceitos são utilizados por Ciro Flamarion com base em Liverani, no intuito de substituir o precário termo empregado por Karl Marx, ainda que usado uma única vez – porém adotado pelos marxistas com fervor –, de *modo de produção asiático*. Até porque, como estamos vendo no caso micênico, o palácio não se restringiu somente aos povos da Ásia.

pela *gerousia*, percebe-se a relativa independência da comunidade aldeã com relação ao palácio. Parece que este depende muito mais dela do que ela dele – e essa vida própria da aldeia comprovar-se-á tão logo o mundo micênico venha abaixo.

Todavia, enquanto durou, esta composição social – de rei, guerreiros, escribas, agricultores e artesãos – sob os auspícios de um palácio cuja economia era bem controlada e o poder, centralizado, possibilitou aos micênicos uma expansão marítima (comercial e militar) que se inicia no século XV, prosseguindo até o século XII. Ironicamente, portanto, foram os minoicos, numa daquelas típicas fatalidades da História, os responsáveis por fornecerem os meios que viabilizariam o surgimento de um concorrente comercial, dando azo ao seu próprio enfraquecimento.

Sabemos, desde a decifração do linear B por Michael Ventris, em fins de 1953, que os micênicos expugnaram o palácio de Cnossos dos minoicos em 1.450 a.C., ali permanecendo até seu derradeiro incêndio, em 1.400 a.C. – talvez proveniente de uma revolta indígena, conjectura Vernant.¹⁷ Além de estabelecer uma civilização palaciana comum na Grécia continental e na ilha de Creta, a ocupação marcou, simbolicamente, a era minoica pós-palaciana (1.400-1.100). Gradativamente, os micênicos desbancavam os minoicos e, conquistando territórios, ampliavam sua zona de influência.

Na aurora do século XIV Rodas é colonizada; o Chipre também não escapa ao seu jugo. Através deste novo entreposto, tomarão contato com a costa da Síria, rota de passagem para a Mesopotâmia e o Egito. Aliás, o Egito, que até o século XV comercializava com os minoicos, passa a preteri-los paulatinamente, abrindo as portas para os micênicos em 1.400 – relação que perdurará até 1.340. Assim, Creta deixa de intermediar o contato entre Egito e continente Grego. Não menos oportuno para a consolidação do trânsito

¹⁷ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. p. 19.

micênico na região foi o estabelecimento de um centro aqueu em Alalaki, sobre o Oronte, desembocadura do Eufrates e da Mesopotâmia.

Longe de findar aí, a propagação micênica estendeu seus tentáculos sobre a Cilícia e Panfília, na costa meridional, com as quais manteve relações estreitas. Sua presença ainda foi sentida em Mileto, Colofão e Claros; mais ao norte, em Lesbos e na Tróade – onde se situa a cidade de Tróia; ao sul, penetraram na Fenícia, em Biblos e na Palestina, dando origem a uma população miscigenada, proveniente da fusão de elementos micênicos, minoicos e asiáticos.¹⁸

No século XII, entretanto, teve início uma nova série de invasões na região da Grécia continental – dessa vez capitaneada pelos dóricos, vindos do norte –, que marcariam o declínio da realeza micênica. A crise, porém, era mais geral. Coetaneamente à sua chegada na parte oeste do Mediterrâneo, os filisteus, ou “povos do mar”, como eram descritos, aportam por volta de 1.200 a.C. no lado leste, atestam os documentos egípcios.¹⁹ Mas vale reforçar: ocorre o declínio da realeza micênica, e não a dizimação do povo micênico – o que são coisas bem distintas. É a estrutura social – e com ela a econômica e cultural – do palácio que colapsa. Desaparece não só a figura do *anax*; o escriba, bem como a escrita, desaparecem por completo. O mar, antes emblema da liberdade e da prosperidade, tornou-se o muro da prisão na qual ficariam encarcerados por quase três séculos. Perante a intransponibilidade deste limite, os gregos terminaram voltando-se para dentro do continente. O isolamento contribuiu para o recrudescimento da atividade comercial e da manufaturada a ponto de retomarem uma economia puramente agrícola, que empregava mão-de-obra servil em quantidade ínfima. Ou seja, sobreviveu aquele “modo de produção aldeão” ao qual nos referimos – e isso só reforça a

¹⁸ Essas e outras informações de cunho geográfico foram extraídas do livro de Vernant. Op. cit. pp. 19-20.

¹⁹ VIDAL-NAQUET, Pierre. *O Mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 27.

tese outrora aventada de algum grau de autonomia que possuía frente ao palácio.

O *basileus* assumiu a posição de rei, dignidade mais alta, sem no entanto estar envolto naquela áurea divina, como o *anax*. E uma vez que eram muitos, o poder fragmentou-se entre eles. Com a dissolução do palácio e a obliteração do *anax*, a coesão social ficou comprometida; despontaram conflitos entre os aristocratas, e deles com os aldeões, que durariam até aproximadamente o século VIII.

As perceptíveis mudanças nas manifestações artísticas nos dão uma exata dimensão da nova maneira de vida, provocada pela chegada dos dóricos. O estilo representacional perdeu o aspecto naturalista egéio, os traços de *mimesis* de objetos sensíveis, adquirindo contornos geométricos. Tal como os costumes, a arte se tornou austera. Na metalurgia, o ferro, mais resistente, sucedeu o bronze. Toda esta gama de alterações decretou o fim do mundo micênico, da Idade do Bronze, da bonança dos palácios, favorecendo o surgimento da Idade do Ferro, no qual se encontram os períodos protogeométrico (1.100-900 a.C.) e geométrico (900-750 a.C.). Nem mesmo aqueles aqueus que fogem para a Jônia tentam reproduzir o esquema palaciano. Se estabelecem uma hierarquia, ela é apenas momentânea – fruto de algumas situações imperiosas, como casos de guerra.²⁰

É este mundo rústico, agrário, geométrico, aldeão, fechado em si mesmo e isolado pelo mar, que transmitirá, oralmente, as lembranças e venturosas histórias dos feitos de seus antepassados micênicos. Todavia, o tempo longínquo dos acontecimentos, atrelado aos acidentes da narrativa oral, fizeram com que se misturassem memória e imaginação, fato e ficção.

A partir do século IX, os gregos voltam a se abrir, travando contato com outros povos. Por volta de 900 a.C., redescobrem a escrita. Mas desta vez

²⁰ Caso de Agamêmnon na *Iliada*, como veremos.

não será a escrita linear silábica, e sim a escrita fonética fenícia. Uma primeira implicação, de cunho mais social, é que a escrita fenícia não era, como a linear A e B, prerrogativa de uma classe específica – a dos escribas. Tampouco seu uso era administrativo – para a contabilidade do palácio. A escrita fenícia, incorporada pelos gregos, tinha uma função pública. Isto é de extrema relevância, uma vez que, de acordo com Pierre Vidal-Naquet, a fixação dos cantos épicos como a *Ilíada* e a *Odisseia* – junto à composição de poemas como a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias* – só foi possível graças à sua adoção.²¹

Desdobramentos sem precedentes na História despontariam ao longo dos séculos subsequentes. Se no VIII predominará o registro de mitos e hinos heroicos, no século VII os gregos passarão a utilizá-la para a divulgação pública das leis. Já no século VI vigorará, com o aparecimento da filosofia, não a difusão pública de tradições culturais e elementos legislativos, mas a propagação pública de saber e conhecimento.

Não menos importante, e no entanto bem menos óbvia, é a ressonância psicológica que a escrita fonética fenícia trouxe consigo aos gregos no momento em que adaptaram-na. Começemos por desfazer alguns preconceitos antes de mostrarmos o que o *alfabeto* tinha de diferente em relação aos sistemas de escrita que o antecederam.

I. *Linguagem figurada e letramento*

Os limites de uma cultura são os limites de sua linguagem. Todos os povos são potencialmente iguais no ato de fala, mas não o são no ato de escrita. Expelir sons nos é um movimento natural. Transformá-los em signos é um acidente histórico: a oralidade precede a escrita. E, ainda que fosse natural

²¹ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 18.

fazê-lo, há indelével discrepância entre os diversos modos de registro. Uns apresentam-se inegavelmente mais eficientes do que outros.

Durante a história da humanidade, quase todos permaneceram próximos d'uma empiria excessiva, na qual o objeto sensível determinava a forma do signo. Quando não eram os objetos sensíveis a determinarem o signo – como nas pinturas rupestres –, eram as unidades mínimas da fala – as sílabas, com exceção do urro primevo. É muito provável, como Rousseau intuiu, que as primeiras linguagens tenham sido figurativas.²²

Nossos ancestrais inicialmente apontavam a fim de indicar. Depois, pintando, passaram a criar simulacros. Por isso objetos e signos guardavam certa semelhança. Estes últimos tinham um valor intrínseco em si mesmos. *Representavam* algo que os humanos viam, por mais deficiente que fosse essa representação tecnicamente.

Em seguida, começaram a contar, dando início à escrita propriamente dita. Essa operação foi bem menos complexa do que supõe a opinião corrente entre o senso comum e alguns eruditos.²³ Ancorada também na observação de objetos sensíveis, o número escrito antecede a invenção da palavra escrita. Converter sons em signos certamente foi uma tarefa posterior, que exigiu mais esforço da imaginação de nossos antepassados. Ainda hoje, em plena sociedade letrada, parece que a ordem se mantém: por disposições inteiramente naturais, as crianças começam a falar antes de escrever e a contar antes de ler. São operações mais fáceis, a primeira por depender da *mimesis* acústica, e a segunda, de entidades visuais – ambas reflexos menos intelectuais do que sensoriais.²⁴

²² O capítulo 3 do belíssimo *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Jean-Jacques Rousseau, intitula-se precisamente *De como a primeira linguagem deve ter sido figurada*.

²³ A prova é o fato de sociedades não-letradas desenvolverem, geralmente, a linguagem matemática.

²⁴ HAVELOCK, Eric. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. São Paulo: Editora Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 51.

As primeiras formas de escrita, portanto, tinham como objetivo “apoiar o usuário no ato de um reconhecimento”, como bem pontuou Eric Havelock.²⁵ Os signos escritos remeteriam seu intérprete a algum pensamento a eles ligado, deflagrando uma espécie de *associação de ideias* locke-humiana. Serviam como uma experiência visual que ajuda, entre outras coisas, a rememorar alguma coisa ausente.

Além da lembrança, a escrita tinha como função básica o cômputo e a comparação de quantidades, como já mencionado, permitindo também, com a nomeação de objetos, estabelecer uma relação entre os próprios nomes – consequentemente, entre os objetos, conectando referenciais externos. Mas antes de avançarmos no tema, cabe desfazer alguns equívocos conceituais.

O termo *palavra* detém um duplo sentido. Pode designar tanto o som linguístico (fala) quanto o objeto visível numa superfície material (escrita). No entanto, estamos longe de ter dois lados da mesma moeda. Antes, há casos bastante convincentes que provam ser a teoria da indissociabilidade entre esses campos um erro de análise.²⁶ Tal confusão entre fala e sinais visíveis da fala se estabelece com ninguém menos que Aristóteles – embora o começo deste erro de nomenclatura já se encontre no *Crátilo* de Platão, de acordo com o mesmo Havelock.²⁷

Gramma, em grego, significava estritamente “uma letra, desenhada ou gravada”. Aristóteles, imbuído de seu característico afã taxonômico, acaba por “estender” o sentido do termo, descrevendo-o como “função dos lábios e da língua na pronúncia”. Desta maneira, vincula o termo ao som e não ao visual, à fala e não à escrita. Basta pensarmos por contraste e evocarmos o antônimo do conceito analisado. *Agrammatos* denota na verdade “sem letras”,

²⁵ *Ibid.*, p. 57.

²⁶ Veja-se, por exemplo, o caso Kemal Atatürk, que abolira por decreto a utilização da escrita árabe na transcrição da língua turca. A alteração não afetou a língua oral cotidiana; apenas permitiu, com o novo sistema de escrita, uma transcrição mais apurada da linguagem. (HAVELOCK, Eric. Op. cit. pp. 52 e 54).

²⁷ *Ibid.*, p. 52.

“não composto de letras” ou “ignorante de letras”, “analfabeto”, e não “mudo”, “sem som” ou “ignorante de fala” – como seria de se esperar levando à cabo o uso que o Filósofo, como gostava de chamá-lo Dante, deu à palavra *gramma*.²⁸

Outro lugar comum que deve ser revisto, fruto apenas de preconceitos contemporâneos, consiste na alegação de que sociedades sem escrita são, de alguma forma, inferiores, bárbaras ou primitivas. Nós, que vivemos dentro de uma cultura letrada, tendemos a associar iletrismo a palavras tais como subdesenvolvimento, fome, miséria e ignorância. Uma inferência dessas estaria desprovida de sentido para qualquer habitante de uma sociedade antiga. Saber ler e escrever, naquela época, não necessariamente implicava que a pessoa fosse educada ou culta. Afirmar isso seria desconsiderar que eram sociedades primordialmente assentadas em uma cultura oral e que a escrita ocupava um caráter geralmente técnico, burocrático ou ínfimo da vida em comunidade.

Trocando em miúdos, ter escrita não torna uma sociedade automaticamente letrada. Muito pelo contrário, podemos caracterizar todas as sociedades anteriores à grega pela alcunha de culturas não-letradas. Mas afinal, se ter escrita não é a condição para uma cultura letrada, o que é, então? Seu marcador está no número de leitores, não no de escritores; a cultura letrada é uma via de mão dupla – de que adiantaria a escrita se não há quem leia? Espera-se dela uma publicidade da leitura. O binômio escrita-leitura deixa de ter uma auto-serventia, um aspecto de auto-consulta por uma classe específica de escribas que escrevia basicamente para a contabilização dos palácios ou para memorizar ritos e leis. Este solipsismo é abandonado em prol de uma escrita que visa passar uma informação adiante a outrem, que almeja

²⁸ *Ibid.*, idem. Junte-se a isso o fato de que o termo *grammatikos*, no século IV, era utilizado para designar pessoas capazes de ler (termo mais próximo que os gregos possuíam para a noção de “letrado”, que viria a surgir apenas com os romanos).

atingir um leitor distinto daquele que escreve. Antes de entrarmos nas ressonâncias históricas, porém, vejamos em quê se distinguia a escrita grega de suas antecessoras, e sobretudo quais foram os impactos psicológicos provocados por ela.

II. *De três sistemas de escrita e do salto abstrativo*

*É certo que os Gregos tentaram aperfeiçoar
tanto a Verdade quanto o gesto,
porém as ideias foram de longe as coisas mais mudadas.*

*Eis pois o momento de colocar a Grécia
de cabeça para baixo
e de lhe esvaziar os bolsos, caro Bloom.*

(Gonçalo M. Tavares)

Nenhuma sociedade anterior à grega poderia ter escrito a *Odisseia*. Vou além: uma sociedade anterior à grega sequer conseguiria começar a primeira linha dessa epopeia. Justifico-me. O leitor não deve ver nessa proposição a assumpção de uma pretensa supremacia. Antes de mais nada, trata-se de questão técnica. Todavia, não eximir-me-ei de afirmar que a técnica de escrita empregada afeta tanto o estilo de composição da obra quanto o aspecto psicológico daquele que a elabora. Para explicar melhor o ponto, tomarei a liberdade de pegar um desvio nas veredas do pensamento – à maneira do nobilíssimo cavaleiro Tristram Shandy – ao invés de seguir cartesianamente.

A certa altura de seu texto, Havelock estabelece três condições ideais para um bom sistema de leitura. Ele deveria i) possibilitar um bom apanhado dos sons linguísticos; ii) cada signo teria de remeter a um só fonema; iii) o sistema deveria conter poucos símbolos. O primeiro seria importante para abarcar a complexidade dos fonemas humanos; o segundo, para evitar

repetições que acarretariam ambiguidades e confusões entre os vários fonemas ligados a um mesmo signo; por fim, o terceiro, e talvez o mais decisivo no salto para uma cultura letrada, permitiria a fácil memorização, habilitando o seu aprendiz já na infância.²⁹

Os sistemas silábicos de escrita – como o cuneiforme e o linear B – vinculam cada som a um signo, atendendo portanto aos requisitos i e ii. Contemplam a pluralidade de sons e não repetem os signos associados a tais sons. O problema está em que o preço pago pela não repetição é uma multiplicação demasiada de símbolos. Perante a sequência de sons como “ba, be, bi, bo, bu”, tais sistemas criariam um símbolo para cada sílaba, totalizando cinco. Agora, imaginem quantos não seriam se repetíssemos o procedimento para os inúmeros outros fonemas existentes. Mas por outro lado, uma vantagem do sistema está em que, ao contemplar a pluralidade de sons, representa inclusive “vogais”. Então, eis a configuração do sistema silábico: sua unidade mínima é a sílaba – adiante veremos o porquê –, mas ele se permite também reconhecer as vogais.

Já o sistema semítico, que lhe sucede no tempo, consegue reduzir o número de signos para algo em torno de 22 a 30, atendendo ao requisito iii. Tratarei aqui especialmente da escrita fenícia, variante das escritas semíticas norte-ocidentais, pois ela teve particular importância no desdobramento da escrita grega a partir do século IX.

Durante um longo período foi atribuído o título de escrita alfabética à escrita fenícia, em virtude de ter conseguido limitar para 22 o número de seus símbolos – um engano felizmente corrigido por estudiosos mais rigorosos nas classificações que atribuem. Todos os sistemas semíticos, inclusive o fenício, permanecem fundamentalmente silábicos. A fim de mapear a diferença de seus antecessores, vejamos como lida com a sequência supra-referida.

²⁹ *Ibid.*, pp. 64-65.

Diante dos sons “ba, be, bi, bo, bu”, os fenícios notam uma repetição na série. Inventam, assim, um termo comum: um símbolo “b” que, como numa teoria dos conjuntos, agrupa todos esses fonemas – reduzindo o número de cinco para apenas um! Definitivamente, isso prepara o reconhecimento para a consoante em seu aspecto teórico.³⁰ Mas, se analisarmos de perto, veremos que certamente não se trata, ainda, de uma consoante propriamente dita. Quando o signo “b” aparece, indica que um dos sons da sequência deve ser usado; esse foi o custo da redução do número de símbolos: vincular um signo a vários sons linguísticos, ficando a cargo do leitor interpretar e decidir. Se hipoteticamente lêssemos um texto em estilo fenício, no qual estivesse grafada a inscrição “bc”, não significaria “bc” em si – duas consoantes desprovidas de sentido; deveríamos entendê-lo acusticamente como “baco”, “bico”, “boca”, “beco” ou qualquer combinação levando em conta as duas sequências silábicas. Apesar de alguns poderem objetar ser possível deduzir a escolha mediante o contexto da frase, imaginem ter de fazer essa operação para todas as palavras ao longo de um texto inteiro – o trabalho que não seria e quantas possibilidades estariam abertas para equívocos e interpretações!³¹

Portanto, os sistemas semíticos atingiram o requisito iii (redução de símbolos) sacrificando os outros dois. A exigência ii creio estar suficientemente evidente para que eu a reitere. Concentremo-nos na i.

Vimos que as unidades básicas dos sistemas de escrita silábicos pré-semíticos são a “vogal” e a sílaba. Neles, a sílaba deve iniciar-se sempre com uma não-vogal, podendo terminar com ela também – isto é, suas configurações restringem-se a “ba”, “bas”, na proporção de não-vogal/vogal ou não-vogal/vogal/não-vogal. O som não vocálico jamais sucederá, na

³⁰ *Ibid.*, p. 70.

³¹ O mesmo se repetia para as descendentes das escritas semíticas setentrionais: persa, árabe, hebraica, aramaica, sânscrita etc. Um exemplo notável encontra-se na avaliação do Antigo Testamento, escrito em língua semita: simultaneamente simples e ambíguo, pois a escolha na fixação do texto não era só de caráter acústico, mas também intelectual. Vide HAVELOCK, Eric. Op. cit. pp. 73 e 76.

conversão escrita efetuada por esses sistemas, a vogal – como por exemplo a sílaba “an” – uma vez que não há o reconhecimento da consoante enquanto entidade independente. A vogal, em tais códigos de escrita, é autônoma; não precisa de acompanhamento silábico. Por sua vez, os sons não provenientes diretamente da coluna de ar, e que portanto exigem a ação da boca – língua, dentes etc. –, precisam sempre de um acompanhamento de vogal. Isso é uma inexorabilidade oral, transposta para o código de registro escrito – e eis o motivo pelo qual são modos empíricos de linguagem.

O silabário semítico goza de um problema talvez ainda mais grave. É um silabário sem “vogal” independente. Não obstante as limitações na representação dos fonemas que isso acarreta, pelo mesmo motivo de atrelamento à oralidade não conseguem conceber sílabas que se iniciem por vogais – ou seja, tendo pela vogal o elemento comum do grupo, como “ab”, “ac”, “ad”... E mais, como nenhum sistema de escrita silábico, seja semítico ou pré-semítico, quicá do mundo inteiro, possuía a noção de consoante, seus registros jamais conseguiriam formular a sílaba “dra”, por exemplo. Eles não tinham a técnica necessária, o aparato teórico-conceitual para concebê-la em escrita.

E após este périplo, agora vos pergunto, leitor: qual é a palavra de abertura da *Odisseia*? Ei-la: *Andra*. “Do *varão* me narra, Musa, do muitas-vias, que muito / vagou após devastar a sacra cidade de Troia.”³² *Andra* poderia até ecoar na mente daqueles povos; por certo, não ecoaria em seus textos. Como seria diferente, se não continham as ferramentas precípuas para esculpir tal palavra?³³ Somente um grego pôde retirar do bloco de voz do aedo essa pedra angular fundacional.³⁴

³² HOMERO. *Odisseia*. I, 1-2.

³³ HAVELOCK, Eric. Op. cit. pp. 69-71.

³⁴ Entre os gregos, a primeira palavra de uma obra geralmente define o seu sentido mais profundo e a direção que ela irá tomar. Na *Odisseia* é o *varão*; na *Iliada*, a *ira*; na *República* de

Contudo, fazendo jus à escrita fenícia, cabe acrescentar que comportava uma única sequência viável deste tipo, embora praticamente insignificante. Depreende-se-lhe pelos símbolos “aleph”, “beth”, “teth”, ou seja, sons não vocálicos seguidos pelo “h”. Malgrado a exceção, de modo algum reconhecia-se o “h” isoladamente, ou seja, enquanto consoante. Ademais, um obstáculo de tal sistema de símbolos às consoantes está em que “aleph”, “beth” e “teth”, diferentemente daquilo que serão para os gregos – meras letras que remetem a sons –, eram símbolos que representavam objetos. “Aleph”, boi; “beth”, casa; “teth”, roda. Linguagem referencial, diria Rousseau; acentuadamente imagética, digo eu. O salto no precipício do pensamento ainda estava por ser dado. Os signos ainda jaziam acorrentados ao mundo.

Que mecanismo foi esse, inventado pelos gregos, que lhes permitiu transpor o muro da precariedade linguística e observar além da vista? A essa invenção chamaram *alfabeto* – abreviação das duas primeiras letras da série de seu sistema de escrita, *alfa* e *beta*. Primeiramente, sua inovação consistia em ser um sistema de escrita que não pensa – atestado de maior elaboração e artificialidade.

“A escrita foi reduzida a um truque; não tinha valor intrínseco em si mesma como escrita, e isto distingui-a de todos os sistemas anteriores. Veio a ser um traço característico do alfabeto o fato de que os nomes das letras gregas, emprestadas do fenício, pela primeira vez se tornaram sem sentido: *alfa*, *beta*, *gama* etc. são apenas uma cantinela destinada a gravar os sons mecânicos das letras, usando o chamado princípio acrofônico [correlacionar série de formas e valores acústicos]...”³⁵

Platão, a descida (a ida ao Pireu como a ida ao Hades). Foi Fernando Muniz quem me chamou a atenção para esse aspecto particularmente interessante das composições gregas.

³⁵ HAVELOCK, Eric. Op. cit. p. 82.

A ausência a remetimentos extrínsecos propicia a teorização acerca da própria linguagem. Quando um signo deixa de representar objetos sensoriais, temos um grau de maturidade simbólico tão grande que é o suficiente para que a palavra escrita ultrapasse o âmbito da palavra oral, dando ensejo, a partir de então, à uma discussão nos próprios termos da linguagem. Daí advém o salto abstrativo.

Atomizar as vogais (vibração da coluna de ar) está longe de ser o grande passo do alfabeto ou o enigma na história da escrita; os sistemas pré-semíticos já tinham realizado este procedimento, como vimos, cujo feito escora-se em princípios empíricos da fala – a vogal pode ser naturalmente encontrada na voz em estado atômico, através d’uma interjeição ou urro.

O decisivo e revolucionário foi fazê-lo junto à atomização das consoantes (ação da boca sobre essa vibração). A *con-soante* (*symphona*)³⁶, por definição, precisa de outras unidades – vogais – para existir enquanto som empírico. Ela é o que se chama de não-som. Falamos sempre “bê”, “efe”, “gê”, “agá”. Porém os gregos conseguiram, mediante uma abstração, isolá-la na palavra escrita, concedendo-lhe uma identidade conceitual própria: “b”, “f”, “g”, “h”. Tais entidades só existem teoricamente, mentalmente, intelectualmente, mas não enquanto sons da natureza.³⁷

A genialidade da proposição grega está em se ter percebido que um bom sistema de escrita, isto é, que atenda aos três requisitos (abarcando uma miríade de sons, atrelar um signo a cada som e ter um número reduzido de signos) não pode ter como unidade mínima a sílaba. Se ela é a da palavra falada, não é imprescindível que a regra seja coextensiva à palavra escrita. Em outros termos, um sistema eficiente de escrita não deve almejar seguir os mesmos princípios daqueles encontrados quando estamos a falar.

³⁶ O termo usado por Platão é *aphona* [sem voz]. Apenas posteriormente substitui-se por termos mais adequados como *hemiphona* [semi-sonante] e *symphona* [con-soante] – termo do qual possivelmente deriva, creio, a palavra *sinfonia*. (*Ibid.*, p. 81.)

³⁷ *Ibid.*, pp. 79-80.

“Enquanto todos os sistemas silábicos, inclusive o semítico abreviado, visam reproduzir as unidades reais da fala na base de um por um, o grego produz um sistema atômico que fragmenta as unidades em pelo menos dois, e possivelmente mais, componentes abstratos.”³⁸

Lidando com a nossa velha sequência (“ba, be, bi, bo, bu”), constataremos que a escrita alfabética grega apresenta-se como a menos econômica. A silábica pré-semítica perfeitamente fez 5 signos; a silábica semítica, 1; a grega encerraria um total de 6 (“b”, “a”, “e”, “i”, “o”, “u”). Mas, neste caso, a quantidade superior de signos é positiva. No instante em que a consoante adquire independência, a unidade básica da sílaba transforma-se em dois elementos, e não mais em um. Para aludir ao som “ba”, os gregos utilizam “b” e “a” – o primeiro termo só existindo isoladamente em teoria, sendo na prática indissociável de uma vogal que lhe acompanhe; os fenícios, só “b” – que poderia, na verdade, remeter à toda a sequência; os povos da escrita silábica também utilizariam apenas um símbolo “x” – mas conforme se multiplicassem os sons, multiplicar-se-iam os signos, sem qualquer elemento de repetição ou afinidade entre estes últimos: “be” vira “y”, “bi” vira “z” etc.

O segredo do alfabeto grego parece estar na fragmentação da sílaba, fazendo do elemento de repetição a consoante, isto é, o não-som, o aporte teórico, funcionando como limitador do número de signos – toda a sequência gira dentro de um elemento comum “b” –, ao mesmo tempo em que evita a ambiguidade na relação signo-som – pois “b” representa tão-somente “b”, a ossatura da sequência, cabendo a nós compô-la com o segundo elemento requisitado.

Com a invenção do alfabeto pelos gregos, a palavra escrita deixou de ser mimética. Deixou de ser referencial ou imagética para tornar-se abstrata. E

³⁸ *Ibid.*, p. 80.

a atomização da consoante – a *monadização*, talvez dissesse Leibniz em tempos modernos – não teve implicações apenas na maneira como lemos e escrevemos. Seus efeitos alteraram o modo como pensamos. A *pregnância* na filosofia de Leucipo e Demócrito é evidente:

“[...] quando seus filósofos vieram a propor uma teoria atômica da matéria, de modo a explicar a variedade dos fenômenos físicos como o resultado da combinação de um número finito de elementos primários, notaram a analogia com que o alfabeto fizera à língua, e compararam seus átomos a letras. A consoante representava um objeto de pensamento, não de sensação – tal como o átomo, para os primeiros que propuseram a sua existência. [...] Tanto o atomismo como o alfabeto foram construções teóricas, manifestações de uma aptidão para a análise abstrata, de uma capacidade de traduzir objetos da percepção em entidades mentais, coisa que parece ter sido uma das características do modo como funciona a mente grega.”³⁹

Esta ruptura profunda do alfabeto com os objetos e com o som do mundo sensível fez-se imperceptível a Wittgenstein, que em seu *Tractatus Logico-Philosophicus* mostrou toda a sua incompreensão sobre este sistema ao tomá-lo como derivado da escrita hieroglífica – no que talvez constitua o maior equívoco desta obra monumental.⁴⁰ Hannah Arendt, com a atenção que lhe é particular, notara o problema da passagem:

³⁹ *Ibid.*, p. 81. A relação entre alfabeto e atomismo também é apresentada em WISMANN, Heinz. *Atomos Idea* in *Neue Hefte für Philosophie*, 15-16, 1979, pp. 34-52; e CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: O tratado anônimo* De Melisso Xenophane Gorgia. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. pp. 103-11. Infelizmente não tive acesso ao ensaio de Wismann.

⁴⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. p. 55: “A possibilidade de todas as analogias, de toda a pictorialidade do nosso modo de expressão, fundamenta-se na lógica da representação pictorial. // Para compreender a essência da proposição pensemos na escrita hieroglífica, que representa pictorialmente os factos que descreve. / E dela proveio a escrita alfabética, sem perder o que é essencial à representação pictorial.” [4.015-16]

“Wittgenstein, ao que eu saiba, foi o único a conscientizar-se do fato de que a escrita hieroglífica correspondia à noção de verdade compreendida segundo a metáfora da visão. Ele escreve: ‘Para entender a essência de uma proposição devemos considerar a escrita hieroglífica, que retrata os fatos que descreve. E a escrita alfabética dela se desenvolveu sem perder o que era essencial de ser retratado.’ Essa observação final é por certo altamente duvidosa. Menos duvidoso é que a filosofia, tal como a conhecemos, dificilmente teria chegado a existir sem a recepção e adaptação iniciais do alfabeto feitas pelos gregos a partir de fontes fenícias.”⁴¹

O que Wittgenstein perde de vista é que o alfabeto deixa de *retratar*. Seus signos, puramente abstratos e não-pictóricos – no sentido de referenciar objetos externos –, deram ensejo ao pensar abstratamente. Por isso o seu vínculo com a filosofia, com temas especulativos como a *meta-física*, a política, a ética, a justiça e toda uma gama de vocabulário conceitual irredutível a imagens. Não constituem objetos que *estão-aí-no-mundo*, como árvores, casas e outros corpos físicos. Sua concepção só poderá ocorrer quando houver uma independência do símbolo com o mundo, quando a forma deixar de representar para dizer.

Portanto, a *consoante* inventada pelos gregos, ao romper com o som e com a imagem, antecipou em meros dois mil e oitocentos anos o que suprematistas russos como Malevich e expressionistas abstratos como Pollock pensariam ter descoberto ao propor a negação da arte figurativa. Muito antes desta revolução artística, existiu uma revolução linguística. A escrita grega

⁴¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. pp. 121-22. Apesar de concordar com Arendt, sou obrigado a fazer uma ressalva. Quando estive no *British Museum* em 2014, durante um périplo pela Europa, pude analisar de perto a Pedra de Roseta. Nela, como sabemos, encontra-se o mesmo texto escrito em demótico, grego antigo e egípcio tardio – o que supostamente permitiu a decifração dos hieróglifos. Imagino que o texto grego seja o mais rico, pela complexidade da técnica do sistema alfabético. Mas devo precaver o leitor que o salto abstrativo não ocorre subitamente. Um certo trecho do texto egípcio mostra a imagem de um gato com símbolos ao lado (que representariam o som emitido pelo animal). Logo, ao signo em seu estado mais empírico, se segue um símbolo que demanda um pouco mais de abstração.

potencializou incrivelmente as capacidades demiúrgicas da linguagem e do pensar, quando desenvolveu a desvinculação iniciada entre os fenícios.⁴²

III. *Impressão e expressão: da poesia à prosa*

*A princípio, falou-se somente em poesia,
só se começou a raciocinar muito tempo depois.*

(Jean-Jacques Rousseau)

Até o presente momento se caracterizara as sociedades de escrita silábica – fossem elas semíticas ou não – como culturas não-letradas. Feitas algumas depurações do argumento, agora cabe nomeá-las corretamente. O termo mais rigoroso para determiná-las é “culturas perito-letradas”. Havia a prática de leitura e escrita. Porém o sistema de registro escrito era tão complexo e inextricável que demandava árduo estudo daqueles que almejavam compreendê-lo. Era uma prática de peritos, treinados especificamente para ler; na verdade, devemos antes falar que essas pessoas mais decifravam do que liam, pois inexistia fluidez na abordagem aos símbolos que uma leitura requer, por mais habituados que estivessem.

Leitores e escritores, portanto, constituíam um grupo muito pequeno no interior de tais sociedades. A classe dos escribas funcionava como uma espécie de guardião dos sentidos. Apenas ela possuía a técnica e a autoridade necessárias para interpretar os textos – o que em primeira instância Havelock

⁴² Ginzburg, em um ensaio hoje considerado clássico entre os historiadores, já reconhecera na escrita fonética um grande passo rumo à abstração, mesmo sem atinar (ou ao menos explorar) que o alfabeto grego daria um salto ainda maior: “Em comparação com a concretude da pegada, da pista materialmente entendida, o pictograma já representa um incalculável passo à frente no caminho da abstração intelectual. Mas as capacidades abstrativas, pressupostas na introdução da escrita pictográfica, são por sua vez bem poucas em comparação com as exigidas pela passagem para a escrita fonética.” (GINZBURG, Carlo. *Sinais: Raízes de um paradigma indiciário* in *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 153.)

alega ser o “domínio do conteúdo pela escrita”. Mas com a invenção do alfabeto pelos gregos o panorama alterou-se de maneira tão drástica e súbita?

Quando tratamos de Grécia Arcaica, precisar datas é sempre um empenho penoso, polêmico e o mais das vezes infrutífero. Fora alguns casos insólitos, que contam com alguma evidência histórico-arqueológica excepcional, raros são os consensos entre os estudiosos, devido sobretudo à escassez de fontes. Ao falarmos deste período, estamos invariavelmente trabalhando com termos tais quais *aproximadamente, cerca de, em torno de*, cuja conotação mais ampla evita arbitrariedades.⁴³

Pois bem. Por volta de 700 a.C. os gregos inventam o alfabeto, originando seu próprio sistema de escrita. Não operou qualquer *milagre* nesse feito além da imaginação humana. Sua aparição não pode e não deve ser inteiramente descontextualizada se se pretende entendê-la minimamente. No preâmbulo expus o isolamento dos ancestrais daquele povo que viríamos a chamar de grego. Somente em torno do século IX, quando de sua reabertura para o mar, retomaram paulatinamente o contato com a escrita, através do intercâmbio com os fenícios. A implicação a médio prazo foi a elaboração de um sistema próprio em moldes inteiramente distintos do linear B; e apesar da notória influência fenícia, tampouco consistia em sua mera imitação. Sobre isso dirá pontualmente Finley:

“The one thing that is certain about the operation is its deliberate, rational character, for whoever was responsible did much more than imitate. The Phoenician sign system was not simply copied; it was modified radically to fit the needs of the Greek language, which is totally unrelated to the Semitic family.

⁴³ A partir do século IV a. C. tal problema é mitigado, visto que a sociedade grega – e posteriormente greco-romana – pode ser considerada uma cultura letrada.

Equipped with this remarkable new invention, the Greeks could now record everything imaginable, from the owner's name scratched on a clay jug to a book-length poem like *Iliad*.”⁴⁴

Eis o motivo pelo qual a justificativa histórica não dá conta de explicar *completamente* a invenção grega do alfabeto. Há um componente que lhe escapa: a vontade deliberada e consciente de aperfeiçoamento dos signos visando sua adequação à língua falada. Nos são vedados os motivos pelos quais escolheu-se esta fórmula que culminou na abstração e não outra. Tal passo é um mistério insondável, podendo provir do acaso, de efeitos incontrolláveis sequer cogitados ou mesmo de uma atitude lúcida acerca daquilo que se estava a produzir.

Mas seria ingenuidade maciça pensarmos que a produção do alfabeto, um sistema de escrita de inegável facilidade na apreensão, se comparado aos antecessores, fez dos gregos automaticamente uma cultura letrada. Se o alfabeto data de *c.* 700 a.C., sua padronização foi atingida somente na época helenística – ou seja, quase três séculos depois.⁴⁵ Durante as décadas que seguiram à sua invenção, até aproximadamente o início do século VI, a Grécia permaneceu uma sociedade de tipo perito-letrado; o uso da escrita alfabética e da leitura restringia-se inicialmente a um grupo muito pequeno.

A diferença fulcral entre esta sociedade perito-letrada e aquelas que lhe antecederam está na função concedida à escrita. Nestas a utilização limitava-se tão-somente à contabilidade dos palácios, à fixação de ritos, eventos e datas. Entre os gregos a escrita adquire novo sentido. O alfabeto vem com o objetivo de transcrever progressivamente, e de maneira fluente, testemunhos e narrativas orais.⁴⁶

⁴⁴ FINLEY, Moses. *The World of Odysseus*. New York: The Viking Press, 1954. p. 09.

⁴⁵ HAVELOCK, Eric. Op. cit. p. 54.

⁴⁶ Poder-se-ia objetar que há uma falha na teoria, pois se a abstração vem pelo contato com o novo sistema de escrita e nem todos sabiam escrever na Grécia Arcaica, como no século VI o

Assentada em tradição antiquíssima, essa “literatura oral” fora criada nos séculos de isolamento grego, isto é, no período não-letrado, algumas remontando inclusive à época micênica. E a tradição resistiu bravamente. A transcrição não foi capaz de eliminar inteiramente as marcas de oralidade das narrativas. Encontramos vestígios nas fórmulas de Homero – a serem examinadas no próximo capítulo –, nos escritos de Píndaro, Eurípides e tantos outros. Obras como a *Ilíada* e a *Odisseia* são, na verdade, transcrições acústicas; são composições confeccionadas para serem ouvidas, e não, lidas.⁴⁷ Destarte, a Grécia compõe um caso idiossincrático na história da humanidade, que beira o paradoxo: é uma cultura oral que deixa registro linguístico escrito acerca desta oralidade.⁴⁸ Os poemas, redigidos, são mármore da voz.

Em fins do século VI, e durante o século V, houve uma expansão dos hábitos de leitura. Os gregos entram em uma fase que poderíamos nomear de semiletrada ou de recitação letrada. Passa-se então a ter prosa registrada e preservada em quantidade – fenômeno inédito na História. Pronunciamentos e mensagens são gravados em algum material. A disponibilidade para consulta dispensava a memorização. Isto liberava energia psíquica, outrora despendida com a memória, para a aplicação em outras tarefas.⁴⁹ Além desta revolução de caráter psicológico e pragmático, outra significativamente profunda ocorreu, de cunho estético-estilístico.

pensamento abstrato estaria entre todos os gregos, por exemplo? Isso talvez se explique porque embora poucos soubessem escrever, muitos sabiam ler e tinham contato com a escrita. Sendo assim, mesmo sem utilizar a escrita alfabética, abstrata, atingiam a abstração pela leitura.

⁴⁷ Ignorar essa tradição oral pressupondo que todas as obras eram feitas para serem lidas como atualmente, transplantando uma teoria da leitura que não estava presente entre os gregos, pode levar à confusões e erros irreparáveis na compreensão de tais textos.

⁴⁸ É diferente dos antropólogos, por exemplo, que utilizam um registro escrito externo à cultura que estudam para descrevê-la. Os gregos foram os responsáveis por inventar o próprio sistema de escrita que descreveria os seus modos de oralidade; com efeito, foram uma espécie de etnógrafos de si mesmos. Este caso é tão insólito que desconhecemos outro semelhante.

⁴⁹ HAVELOCK, Eric. Op. cit. p. 84.

O progressivo registro escrito permitiu a abolição do ritmo, que servia basicamente de auxílio à memorização. Assim, a escrita distanciou-se gradativamente da oralidade, abrindo passagem para composições não ritmadas, permitindo novos arranjos de pensamento. Em outros termos, os gregos iniciam a transição da poesia ao raciocínio; ou, para colocarmos ainda em termos rousseauianos, da poesia à gramática.⁵⁰

Não à toa, durante este período a prosa substitui a poesia como forma de escrita predileta entre os gregos. Surgem áreas como a Filosofia e a História que passam a concorrer, se não mais com a poesia, ao menos com o teatro das tragédias. É um tipo de produção que almeja *raciocinar* mais do que *exprimir* – e, com o passar do tempo, sobretudo os filósofos tentariam fazer de seu campo o mais nobre, relegando o trabalho de artistas como pintores, escultores, artesãos e poetas a um patamar inferior. Rousseau novamente nos concede uma bela passagem:

“... logo que a Grécia se viu cheia de sofistas e de filósofos, não se viram mais nela nem poetas nem músicos célebres. Ao cultivar a arte de convencer, perdeu-se a de emocionar. O próprio Platão, com ciúmes de Homero e de Eurípides, atacou um e não pôde imitar o outro.”⁵¹

Tanto o raciocínio vertiginoso quanto o pensamento abstrato mais alto só puderam ser atingidos graças a esta alteração de estilo. No período de Homero já ocorrera grande avanço. O mero uso do alfabeto possibilitou que se retratasse os humanos em toda a sua complexidade de emoções e sentimentos, rompendo com as personagens geralmente simples e arquetípicas das escritas silábicas, impossibilitadas de transcrever de maneira

⁵⁰ Sobre este tema, ver o belíssimo livro de Bentro Prado Jr. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008. p. 172.

fluente e rica seus relatos orais devido à ineficiência de seu sistema.⁵² O fosso entre fala e escrita dificultava – quando não inviabilizava – os modos de expressão, tais como floreios, ironias, humor, paixões, sutilezas, críticas e variabilidade.⁵³ Por isso nos enche os olhos a leitura de Homero frente a seus predecessores – ainda que de outras culturas –, reduzidos a registros oficiais, paráfrases e sumários dos originais orais, valendo-lhe o título de fundador da literatura Ocidental.

A dificuldade de *expressão* (escrita) da *impressão* (sensível) não raro inibia sua própria formulação oral. Ou seja, a limitação da escrita desestimulava pensar e falar acerca de coisas sobre as quais não se conseguiria registrar. A partir de Homero esta barreira é rompida; mas o estilo poético, como vimos, ainda retém um elo – limitador – com a oralidade. Métrica e ritmo prevalecem sobre o conteúdo; subjagam, determinam. Escrita e fala mantêm um grau de parentesco, principalmente na estrutura – repetição, cadência, rima.

Iniciado no decorrer do período semiletrado, o processo de ruptura com o ritmo acentuar-se-á a partir do período escritural letrado, nos primórdios do século IV. Platão escreve em forma de diálogo, estilo mais livre. Aristóteles, algum tempo depois, talvez sob a influência de Hipócrates, dará consistência e amplitude ao estilo tratadístico, tipicamente médico, consolidado no século V.⁵⁴

⁵² HAVELOCK, Eric. Op. cit. pp. 72-73.

⁵³ Havelock propõe uma tese polêmica e inovadora. Segundo o autor, as sociedades antigas pré-alfabéticas narram mitos não por serem primitivas, no sentido antropológico do termo, mas pela precariedade em seu sistema de escrita. (*Ibid.*, p. 73) O mito permite construir arquétipos, que têm como característica a simplicidade e universalidade (requerem menos técnica de escrita e elaboração narrativa); ademais, são de fácil apreensão. Ou seja, parece existir uma relação direta entre riqueza de conteúdo e superioridade dos recursos técnicos de grafia (seria uma segunda face daquilo que Havelock chama de “o domínio do conteúdo pela técnica”: “O alcance e o conteúdo da mensagem dependem da eficiência da escrita usada [...]” [p. 74]; e a eficiência da escrita usada, por sua vez, se baseia na velocidade com que o leitor consegue compreender o que se quer dizer com aquele agrupamento de signos).

⁵⁴ Lembremos que Nicômaco, pai de Aristóteles, era médico na corte de Amintas III.

Antes do alfabeto, a transmissão de conhecimento era muito precária. A escrita, demasiadamente formal, frustrava a complexidade e extensão do texto. Somente a partir do invento grego é que foram possíveis – a obra de Homero o prova –, quando a língua tornou-se um mecanismo, uma engrenagem de associação de signos a sons/não-sons, que, ao produzirem um distanciamento da realidade vocálica pela atomização da sílaba, proporcionavam a abstração. Em suma, o alfabeto é um sistema de escrita bem desenvolvido porque, nas palavras do Havelock, “não pensa”,⁵⁵ embora seu conteúdo por excelência seja o pensamento e o raciocínio. Ele não é figurativo, referencial, ambíguo ou numeroso, tornando-se um sistema ideal para o aprendizado, um caminho fértil para a obtenção de uma cultura letrada; uma vez introjetado, seu uso é automático, dispensando a reflexão.⁵⁶

Mas isto não é tudo. Se fica claro que transformar a linguagem falada em sistema de símbolos visuais potencializa a própria linguagem para além de seus padrões orais – afinal, Homero só não pôde nos passar sentimentos como *andra*, em toda sua beleza e vivacidade, graças ao sistema de símbolos que usava? –, as reminiscências de oralidade na configuração do estilo deixam a escrita presa a certos padrões formais de composição.

Como vimos, o alfabeto surge inicialmente no intento de transcrever a tradição oral poética. A abolição do ritmo, da rima e das fórmulas permitiram o redirecionamento na escrita, agora mais preocupada com o conteúdo, com a transmissão de conhecimento e informação – com o convencer, diria Rousseau. Os textos passavam a ser lidos, relidos, reutilizados, comparados, a fim de se construir pensamentos abstratos agudos, como teorias cosmológicas, físicas, metafísicas, antes dificilmente concebíveis nesse longo grau de elaboração.

⁵⁵ HAVELOCK, Eric. Op. cit. p. 58.

⁵⁶ Esse caminho percorrido pela história da escrita, cujo paroxismo está na invenção do alfabeto, esteve – não sejamos ingênuos ou reducionistas – permeado de tentativas, erros, aprendizados, como num labirinto ou num *jardim de caminhos que se bifurcam*.

Foram concedidos contornos de publicidade à escrita. Agora ela visava atingir o leitor. Colocava-se em jogo a ideia de escrever para o futuro, para o acúmulo e refinamento do saber. Entretanto, já vamos longe demais no assunto, chegando naquilo que só veio a se realizar entre os séculos VI e IV. Por ora basta enunciar que a preeminência do conteúdo sobre a forma permitiu completar o arco da potencialização dos símbolos linguísticos.

A alteração estilística não foi trivial. Acabou por *afetar* o componente psicológico. Desvencilhando-se dos resíduos miméticos da oralidade, ainda presentes em Homero, a escrita emancipava-se. Discutida em seus próprios termos – a palavra pela palavra – ao invés de simplesmente ter o mundo a ditar-lhe as palavras, ela inventava o mundo, punha coisas nele. Assumia, enfim, as vestes da demiurgia.

IV. *Das três notações*

A seu modo, os primeiros falantes eram poetas. Falavam por espantosa concentração de sentido, expressando seus desejos e paixões mais diretas. O sentir propulsionava o falar, por mais rudimentar que fosse esta atividade. Somente com longas alterações civilizacionais, com a interrupção do nomadismo e a formação de comunidades mais sedentárias, a fala pôde ir adquirindo certa elaboração e, ela mesma, ao cristalizar os sentidos da voz, sedentarizar-se. Mesmo poética, facilitou inegavelmente a comunicação. Mas o que se comunicava? Rousseau e Cassirer são peremptórios: as paixões.⁵⁷ Na linguagem elas teriam precedido o pensamento e as ideias. Serias as paixões, contudo, tão redutivamente universais, primárias ou diretas a ponto de, após

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit. (2008) p. 105: “Como os primeiros motivos que fizeram falar o homem foram paixões, suas primeiras expressões foram tropos.”; CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday Anchor Books, 1944. p. 44: “Primarily language does not express thoughts or ideas, but feelings and affections.”

algumas experiências, termos esgotado e nomeado todas? Trago incredulidade perante este enunciado. Mais acertado parece ser, eu diria, que novas experiências podem conduzir-nos à descoberta de novos sentimentos até então inominados.

É lastimável que uma das oportunidades históricas de provarmos esta teoria, saindo da mera especulação, tenha se produzido no evento mais nefasto perpetrado por nossa espécie. Os campos de concentração reencenaram como tragédia – e só como tragédia – vários momentos da história da humanidade, fosse ela conjectural, bíblica ou natural: a constituição dos primeiros povos, a Babel, a luta mais vital pela existência, tudo envolto em fúria, caos e absurdo. Mas eles também inauguraram um episódio sequer pensável nesta história. A certa altura de seu famigerado relato, *Se questo è un uomo*, Primo Levi encontra-se diante da situação, por certo angustiante, de não saber transmitir ao leitor em palavras aquilo que sentiu. Antes do Campo, jamais se sentira assim. Por isso os leitores de Levi não estão munidos da linguagem para entendê-lo: porque nunca experimentaram o que ele experimentou, nunca sentiram o que ele sentiu, nunca tiveram despertadas as paixões que ele teve. O que disser, portanto, evocará sensações de homens livres, distintas das suas, uma vez que fala de dentro da linguagem deles. Eis o trecho:

“Come questa nostra fame non è la sensazione di chi ha saltato un pasto, così il nostro modo di aver freddo esigerebbe un nome particolare. Noi diciamo «fame», diciamo «stanchezza», «paura», e «dolore», diciamo «inverno», e sono altre cose. Sono parole libere, create e usate da uomini liberi che vivevano, godendo e soffrendo, nelle loro case. Se i Lager fossero durati più a lungo, un nuovo aspro linguaggio sarebbe nato; e di questo si sente il bisogno per spiegare cosa è faticare l'intera giornata nel vento, sotto zero, con solo

indosso camicia, mutande, giacca e brache di tela, e in corpo debolezza e fame e consapevolezza della fine che viene.”⁵⁸

Causa mesmo um desconforto e embaraço no próprio autor o fato de que ele esteja destituído do aparato linguístico particular para narrar, inclusive para si, as paixões vivenciadas, agora revisitadas apenas como memória. O Campo foi incapaz de criar uma linguagem própria que viabilizasse transmitir às gerações subsequentes todo o seu horror e sofrimento. Se a razão está no tempo ou alhures, difícil mensurar. Importante é assumir que as línguas das quais dispomos nos fornecem um entendimento muito mitigado, quando não deturpado, da experiência que aquelas pessoas efetivamente tiveram no Campo, e a maneira como lhas afetou.

O que gostaria de reter aqui é a percepção da existência de um fluxo das paixões para a linguagem. Diante de novas experiências e sentimentos, faz-se necessário atualizá-la com novos termos, se se pretende tornar inteligível a outrem paixões inéditas. E uma vez capturadas pela linguagem, são passíveis de aferição, comparação, informação e compartilhamento entre um grupo. O movimento paixões-linguagem chamarei de *notação-Levi*.

Conforme dito, a linguagem escrita parece ter seguido o mesmo caminho. Partindo da figuração, o signo guardaria semelhanças com o objeto representado. No âmbito acústico, não teria rompido com a unidade mínima da fala. O mundo determinava a configuração da linguagem. Para citarmos apenas dois exemplos, no caso visual o sabemos pelos hieróglifos; no sonoro, pelas escritas silábicas. E se a linguagem foi, num primeiro momento, poética, onde de acordo com Rousseau, “cada palavra [tinha] o sentido de uma proposição inteira”,⁵⁹ terá sido também profundamente atômica. A ausência de quaisquer pressupostos científicos impedia a classificação de objetos em

⁵⁸ LEVI, Primo. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi Editore, 2014. pp. 221-222.

⁵⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 182.

termos mais genéricos. Neste sentido que as primeiras línguas tratavam apenas de figuras visíveis e paixões diretas, e não de pensamentos e ideias. Escreveu Rousseau:

“Cada objeto recebeu de início um nome particular, sem levar em consideração os gêneros e as espécies, que esses primeiros instituidores não estavam em condições de distinguir; e todos os indivíduos se apresentaram isolados a seu espírito, como estão no quadro da natureza. Se um carvalho se chamava A, outro carvalho se chamava B, de modo que, quanto mais limitados eram os conhecimentos, mais extenso tornava-se o dicionário. A confusão de toda essa nomenclatura não pôde ser resolvida facilmente, pois para classificar os seres em denominações comuns e genéricas, cumpria conhecer-lhes as propriedades e as diferenças; impunham-se observações e definições, ou seja, noções de história natural e de metafísica, muito mais do que os homens daquele tempo podiam ter.”⁶⁰

Se a passagem do filósofo genebrino soa arbitrária ao leitor, Cassirer trata de expor um caso antropológico concreto:

“In his description of the Bakairi language – an idiom spoken by an Indian tribe in Central Brazil – Karl von de Steinen relates that each species of parrot and palm tree has its individual name, whereas there exists no name to express the genus ‘parrot’ or ‘palm’. ‘The Bakairi’, he asserts, ‘attach themselves so much to the numerous particular notions that they take no interest in the common characteristics.’”⁶¹

É como se a linguagem nascesse tal qual uma árvore de Porfírio de ponta-cabeça. Seria, contudo, a *notação-Levi* a única possível? Existiria alguma outra missão para a linguagem que não a de dizer o mundo? Há mais ou

⁶⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁶¹ CASSIRER, Ernst. Op. cit. p. 175.

menos cinco anos, deparei-me ao acaso com uma possível resposta, enquanto lia as *Viagens de Gulliver*. Desde então, o tema tem ocupado bastante minhas reflexões. Gulliver, em dado momento do livro, sofre um motim de seus marujos, que o abandonam numa ilha deserta. Logo viria a descobrir, conosco, que a terra era habitada pelos Houyhnhnms, cavalos falantes e extremamente sábios. Considerado um Yahoo (uma espécie de bárbaro irracional), Gulliver é em seguida acolhido por sua polidez e por surpreender a todos ao mostrar que sabe pensar. Após aprender o idioma dos Houyhnhnms, entabula uma conversa com seu Senhor. Nela, Gulliver diz que quando retornasse à sua pátria e narrasse aos seus concidadãos aquilo pelo qual passara, “todos haveriam de pensar que eu *dizia a coisa que não era*;⁶² Em outros termos, haveriam de pensar que *mentia*. E eis que segue a insólita situação:

“Meu Senhor escutava-me dando grandes mostras de Inquietação em sua Fisionomia, pois a *Dúvida* e a *Descrença* são tão pouco conhecidas nesse País que os Habitantes não sabem como se comportar em tais circunstâncias. E lembro que, em frequentes Conversas com meu Senhor a respeito da Natureza Humana, em outras Partes do Mundo, tendo a ocasião de falar sobre *Mentira*, e *Falsidade*, foi só com muita Dificuldade que ele compreendeu o que eu queria dizer, embora seu Juízo fosse mui aguçado. Pois, argumentou ele, o uso da Fala era fazer-nos compreender uns aos outros, e receber Informações sobre Fatos; ora, se uma Pessoa *dissesse a coisa que não era*, esses Fins não eram atingidos; pois não se pode dizer que eu a tenha compreendido, e estou tão longe de ter recebido Informações que ela me deixa num estado pior do que a Ignorância, porque sou levado a crer que uma Coisa é *preta* quando é *branca*, *curta* quando é *longa*. E eram essas todas as Ideias que ele tinha a respeito da Faculdade de Mentir, tão perfeitamente compreendida pelas Criaturas humanas.”⁶³

⁶² SWIFT, Jonathan. *Viagens de Gulliver*. São Paulo: Penguin/Companhia, 2010. p. 339.

⁶³ *Ibid.*, p. 340.

Do alto de sua racionalidade, os cavalos desconheciam o conceito de *mentira*. Para eles, na verdade, ela estaria desprovida de razoabilidade. É plausível supor que, nos primórdios da linguagem, a mentira e o engodo não fizessem sentido algum, já que ela surgira para comunicar, para informar. Mas caso o viajante tenha conseguido se fazer entender, estaríamos diante d'um outro movimento, no qual palavras explicam palavras. A isso chamemos de *notação-Gulliver*.

A dúvida que a passagem suscita, uma vez glosada, é a seguinte: o que pode ter ocorrido depois que Gulliver deixou a ilha? Será que tendo introduzido o conceito de *mentira*, ignorado pelos Houyhnhnms, deflagrou uma corrupção naquela sociedade? Isto é, ao apresentar a palavra aos Houyhnhnms será que Gulliver deu ensejo para que principiassem a agir mentirosamente? Estaríamos, assim, defronte a um terceiro movimento, mais precisamente quando palavras influenciam o mundo. As atitudes, os comportamentos – quiçá as paixões – seriam passíveis de afetação pela linguagem.

Novamente encontraremos ilustração, para uma de nossas notações, na intervenção nazista. O arguto filólogo alemão, Victor Klemperer, manteve um diário durante quase toda sua vida, incluindo o regime nazista na Alemanha. Dos excertos surgiu a obra *LTI: Notizbuch eines Philologen*, publicada em 1946. Nela Klemperer se debruça sobre a análise da LTI (*Lingua Tertii Imperii* ou linguagem do Terceiro Reich), procurando desvendar como a linguagem nazista foi em grande parte responsável por alterar o comportamento dos alemães. Palavras como *Strafexpedition* (expedição punitiva), *Staatsakt* (ato de Estado ou cerimônia oficial) e *aufziehen* (acionar, puxar, dar corda, atijar), dentre inúmeras outras, foram criadas com este intuito.⁶⁴ Por isso defendia

⁶⁴ KLEMPERER, Victor. *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. pp. 91-93. Devo a indicação deste livro a Renato Lessa.

que a desnazificação não fosse restrita ao âmbito da ação e da mentalidade nazista, devendo ser expandida sobretudo à linguagem, justamente seu solo mais fértil. Deixar vestígios do nazismo na língua alemã, não desnazificá-la por completo, seria permitir que os costumes e ideias nazistas sobrevivessem em estágio de latência, à espreita, podendo a qualquer instante tomar de assalto novamente o pensamento alemão, mesmo que inconscientemente.⁶⁵

Klemperer a todo instante nos concede a impressão de estar orientado por um pensamento de Schiller, que não hesita em tomar a sério: *von der gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt* [a Língua culta que poetiza e pensa por ti], *Gift, das du unbewusst eintrinkst und das seine Wirkung tut* [Veneno que bebes sem perceber e que age sobre ti]. Com a palavra o próprio autor, que fundamenta o emprego do trecho do poeta em passagem que poderia ser considerada uma boa síntese da obra:

“O nazismo se embrenhou na carne e no sangue das massas por meio de palavras, expressões e frases impostas pela repetição, milhares de vezes, e aceitas inconscientemente e mecanicamente. Costuma-se considerar como meramente estética e inofensiva a citação de Schiller *von der gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt*. Um verso bem redigido, em uma “língua culta”, não pode ser aceito como prova suficiente da força poética do autor. Em uma língua assim, não é difícil adotar uma aura de poeta ou de pensador.

Mas a língua não se contenta em poetizar e pensar por mim. Também conduz o meu sentimento, dirige a minha mente, de forma tão mais natural quanto mais eu me entregar a ela inconscientemente. O que acontece se a língua culta tiver sido constituída ou for portadora de elementos venenosos? Palavras podem ser como minúsculas doses de arsênico: são engolidas de maneira despercebida e parecem ser inofensivas; passado um tempo, o efeito do veneno se faz notar.”⁶⁶

⁶⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 55.

Permitir a cristalização da língua é submeter os vivos ao governo dos mortos. Klemperer sabia disso e propunha, é evidente que com cautela e por motivos diversos, sua modificação periódica. Do contrário, ingerimos venenos, preconceitos e ontologias desapercivelmente, recebendo heranças funestas. Mas este foi um dos desfechos de uma linguagem demiúrgica. Não significa que devamos, obrigatoriamente, repudiá-las como um todo. Fazê-lo seria extremamente fútil.

A linguagem abstrata, de tipo demiúrgico, não é a mais natural, tampouco a mais simples de ser inventada. Como estamos vendo ao longo deste capítulo, foi um processo demorado e repleto de acidentes. Seu aparecimento deu-se com o alfabeto grego, cujos reflexos sociais e mentais já vêm sendo esclarecidos pelo presente texto. Todavia, seria legítimo inquirir o que pretendo dizer quando digo *ideias abstratas* ou *aquisição da abstração*. Por certo é bem distinto daquilo que Hume considera como tais. Retomemos Rousseau, que talvez lance alguma luz sobre o assunto.

Afirmar que a primeira linguagem foi figurativa ou imagética é afirmar a relação externalista entre mundo e palavra. Havia uma pretensão de correspondência. A persistência mimética encontra-se, num segundo estágio, e agora pela via acústica, com as escritas silábicas; até aqui, todas são linguagens estritamente empíricas. A tentativa de decalque do mundo é rompida pela primeira vez com a escrita fenícia. Ruptura parca, no entanto. Lembremos de nossa série “ba, be, bi, bo, bu”. A escrita fenícia teria identificado um elemento comum “b”, que deveria vir acompanhado de outro som. Por pressupor tal acompanhamento, os fenícios não inventaram a consoante, permanecendo atados à empiria. O que os fenícios fizeram, trocando em miúdos, foi chegar a *ideias gerais*, e não a *ideias abstratas*, tal como as concebo. Hume parece não perceber distinção entre as duas, pois por *ideias abstratas* ele define, em seu *A Treatise of Human Nature*:

"[...] all general ideas are nothing but particular ones, annex'd to a certain term, which gives them a more extensive signification, and makes them recal upon occasion other individuals, which are similar to them. [...] A particular idea becomes general by being annex'd to a general term; that is, to a term, which from a customary conjunction has a relation to many other particular ideas, and readily recalls them in the imagination."⁶⁷

Tendo a interpretar o conceito de *ideias abstratas* em Hume como uma espécie de *teoria dos conjuntos*, segundo o qual a *ideia abstrata* nada mais é do que o elemento comum de várias *ideias particulares*, originando uma *ideia geral*, como o "b" dos fenícios, por exemplo. Ocorre que este tipo de consideração acerca das ideias abstratas ainda é demasiadamente empírico e imagético. A relação extrínseca sequer foi rompida. O porquê de Hume ter se furtado a formular uma teoria da linguagem não é algo que convém julgar agora.⁶⁸ Talvez cresse que uma investigação como aquela empreendida por Rousseau seria demasiadamente abstrusa ou inócua. Eu, por outro lado, tendo a acreditar que Rousseau foi feliz em uma das passagens de seu segundo *Discurso*, acertando em cheio no ponto das ideias abstratas:

"Como, por exemplo, teriam eles [homens primitivos] imaginado ou entendido as palavras matéria, espírito, substância, modo, figura, movimento, uma vez que mesmo os nossos filósofos, que as utilizam há tanto tempo, têm grande dificuldade para entendê-las, e, sendo puramente metafísicas as ideias relacionadas com tais palavras, não encontravam eles nenhum modelo delas na natureza?"⁶⁹

⁶⁷ HUME, David. *A Treatise of Human Nature: Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. 1, I, 7 (1. 4-6 e 10. 16-19).

⁶⁸ Para uma concepção da teoria da linguagem em Hume, ver MARCONDES, Danilo. *Há uma filosofia da linguagem em Hume?* in *II Colóquio Hume*. Belo Horizonte: EdUFMG.

⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit. (2005) p. 185. O filósofo ainda apela ao leitor para que se pergunte qual não terá sido a dificuldade em estabelecer as partículas, os tempos verbais, a sintaxe, as proposições e outras elaborações da linguagem que compõem a lógica do discurso?

Rousseau, como Hume, ainda chega a falar de *ideias gerais* quase como sinônimo de *ideias abstratas*. Porém conseguimos entrever em sua análise, mesmo involuntariamente, a assumpção da existência de determinadas ideias que não estão conformadas ao mundo, ou seja, ideias não imagéticas, não empíricas.

São as *ideias abstratas* apreensíveis apenas por meio do discurso e de proposições. Saímos, então, do regime externalista mundo-palavra para um regime internalista palavra-palavra. A linguagem torna-se mais conceitual. Sua apreensão não é estática, mas dinâmica. Se fosse possível uma comparação com as artes, diria que avizinha-se mais da música que da observação pictórica de uma tela, pois o movimento lhe é imprescindível.⁷⁰ O *belo*, a *política*, a *justiça*, a *estética*, a *história*... Como explicá-los senão por uma sucessão temporal de outras palavras? E mais: como representá-los? Amontoar uma série de objetos em um quadro não nos confere a impressão de nenhum destes conceitos; nem conseguimos reduzi-los a tais objetos, que são redutíveis apenas a si mesmos. Eles extrapolam os limites do físico, dali não sendo depreendidos. A fim de tornar o assunto mais luzidio – e também mais complexo –, passemos aos gregos e à sua capital invenção. Mais especificamente, passemos aos gregos que melhor entenderam o que havia sido inventado: os sofistas.

⁷⁰ Rousseau novamente ilumina nosso caminho: “Uma das grandes vantagens do músico é poder pintar as coisas que não se poderia ouvir, ao passo que é impossível ao pintor representar aquelas que não se poderia ver, e o maior prodígio de uma arte que age apenas pelo movimento é o de poder formar até mesmo a imagem do repouso. O sono, a calma da noite, a solidão e o próprio silêncio figuram nas representações musicais. Sabe-se que o ruído pode produzir o efeito do silêncio e o silêncio o efeito do ruído, como quando adormecemos diante de uma leitura uniforme e monótona, e acordamos no instante em que ela termina.” (Op. cit. [2008] p. 164.) Preferi utilizar a tradução encontrada na obra de Bento Prado Jr. (Op. cit. p. 157) por mera questão estética. O autor traduziu ambas as versões, sem muita diferença, mas considerei o ritmo da segunda mais belo.

Barbara Cassin, em um magnífico livro intitulado *O efeito sofisticado: sofisticado, filosofia, retórica, literatura*, tomou a sério o pensamento sofisticado, afastando-se de pré-conceitos e pré-julgamentos. Concedeu especial atenção à teoria discursiva daqueles intelectuais, pois o *logos* fora o principal tema do qual se ocuparam, tratando de expor o seu vínculo com a *Politika* e com o exercício da política na Antiguidade Clássica. Entretanto, antes de adentrar na análise dos sofistas, Cassin faz o salutar exercício de expor algumas teorias da linguagem, mostrando como Górgias e companhia propunham algo diverso e, arriscar-me-ia a sentenciar, mais interessante, refinado e original, sobretudo quando defrontamo-nos com a seguinte reflexão n’*O Tratado do não-Ser: Legei ho legon [...] logon* [“aquele que diz diz [...] um dizer”].⁷¹ Zarpemos destarte daí.

Por definição, a proposição gorgiana opõe-se, de saída, a uma teoria da linguagem amiúde repetida por diversos intelectuais. Um de seus mais tenazes defensores foi Bertrand Russell. Em seu *The Principles of Mathematics*, Russell advoga em favor de uma *concepção referencial* do sentido. Segundo o filósofo, em notação gorgiana, aquele que diz diz uma coisa; não “alguma coisa” (*ti*), mas “uma coisa” (*pragma*). As palavras – ou o dizer – referir-se-iam à coisa. Mas não apenas isso. Também “ocupam o lugar de outra coisa que não elas mesmas”.⁷² A tese é que as palavras fazem referência a coisas do

⁷¹ Num raríssimo golpe de sorte, chegaram-nos duas versões do *Tratado* de Górgias: uma atribuída ao pseudo-aristóteles, conhecida como tratado anônimo *De Melisso Xenophane Gorgia*, e outra contida no *Adversus Mathematicos* (VII, 65-87) de Sexto Empírico. A frase citada está no primeiro texto. *De M.X.G.*, 10. [980b]. Segue o trecho completo: “Com efeito, o que alguém viu, diz ele, como o enunciaria em um dizer? Ou ainda, como justamente isso se tornaria manifesto a quem ouve sem ver? Da mesma forma, com efeito, que a visão não chega a conhecer os sons da voz, da mesma forma o ouvido também não ouve as cores, mas sons; e aquele que diz diz, mas não uma cor, nem uma coisa. Assim, portanto, isso de que alguém não tem ideia, como ele o pergunta a um outro por meio de um dizer, ou ainda, como ele poderia ter ideia por meio de um signo qualquer da coisa que é outra – senão, se é uma cor, vendo-a, e se é um ruído, ouvindo-o? Pois, para começar, ele não diz uma cor, mas um dizer.”

⁷² RUSSELL, Bertrand. *apud* CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado: sofisticado, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 50. Esta visão possui afinidades eletivas com a teoria

mundo real, extralinguístico e extramental. Opinião semelhante pode ser encontrada na *teoria da escritura* de Derrida, embora com argumentos distintos. Em *Gramatologia*, Derrida pontua, escorado em Rousseau, que a *escritura* vem para suprir a ausência, seja de um objeto seja de uma pessoa, àquele que lê.⁷³ De fato, Rousseau parece partilhar desta convicção referencial e substitutiva da linguagem, mesmo sem se suster adstrito a ela. Contudo, soa um tanto exagerado o alarmismo propalado por Derrida acerca daquilo que chama *logocentrismo* ou linguagem logocêntrica, quando, de acordo com ele, atingiríamos uma linguagem de *significado* quase puro, na qual o *significante*, isto é, a coisa que serviu de suporte ou influência à criação da linguagem, perde o seu valor e é relegada ao ostracismo.⁷⁴ Não obstante algumas boas intuições presentes na obra, o temor de Derrida afigura-se-me infundado, assim como sua oposição desmedida a uma linguagem que atue nos seus próprios termos. O receio de Derrida é que a linguagem alfabética se torne meramente formal, algébrica, como ele mesmo nomeia – o que por princípio já seria uma associação equivocada, pois, é notório, os gregos inventaram o alfabeto e desconheciam a álgebra. Ora, sabemos que o caminho perfeito pela linguagem é bem menos simples do que aquele que Derrida supõe: *notação-Levi* (mundo → palavra) com função referencial; e depois *notação-Gulliver* (palavra → palavra) incorrendo em puro formalismo. Veremos que a *notação-Gulliver* não é o fim. Há o terceiro movimento. Antes, porém, concentremo-nos nas outras teorias da linguagem.

Uma segunda é a *concepção mentalista ou ideacional* do sentido, tal como encontrada em John Locke e Stephen Ullmann. Cassin, valendo-se da análise de Mourelatos sobre o sofista, mostra de que maneira as aporias

megárico-estoica da linguagem, cujo exemplo mais famoso é o da carroça: quando falo carroça, uma carroça sai de minha boca).

⁷³ DERRIDA, Jacques. *Do suplemento à fonte: a Teoria da escritura* in *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973. p. 344.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 349.

confeccionadas por Górgias no *Tratado*, no que concerne à identidade perceptiva, inviabilizam a sustentação desta segunda teoria.⁷⁵ A falha argumentativa seria de dupla ordem: inter-subjetiva e intra-subjetiva. Inter-subjetiva porque, dado duas pessoas, suas percepções (sensoriais e ideacionais) nunca serão *objetivamente* as mesmas, pois uma coisa não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo; ademais, ainda que pudesse estar, seria *subjetivamente* impossível, porque duas pessoas poderiam perceber uma mesma coisa de maneira diferente (seja como ideia seja como sensação). Por outro lado, seria igualmente impossível em viés intra-subjetivo porque, se levarmos em consideração a própria descontinuidade do *eu* no tempo, nem mesmo uma pessoa perceberia o mesmo objeto (ou teria a mesma ideia) duas vezes da mesma forma; ou seja, haveria uma discrepância de percepção não apenas com os outros, mas, em razão da descontinuidade de *si mesmo*, consigo.⁷⁶

Mourelatos oferece duas saídas. Poderíamos fazer como Wittgenstein e considerar a questão insolúvel, e, deste modo, irrelevante; ou – e o autor envereda por aqui – aderirmos a uma *concepção comportamental* (*behavioural conception*). Logo, o questionamento pertinente não é nem “Por que a palavra é empregada?” nem “Que imagem a palavra evoca no espírito?”, mas antes,

⁷⁵ Segundo Cassin, Kerferd teria tentado atribuir uma concepção mentalista a Górgias, no artigo *Meaning and reference: Gorgias and the relation between language and reality*, o que parece um absurdo. (CASSIN, Barbara. Op. cit. p. 51, nota 50)

⁷⁶ O trecho do *De M.X.G.*, 11., glosado por mim e por Cassin contra a concepção mentalista, aparece assim: “[...] como ele, que ouve, teria a mesma coisa na ideia? Pois a mesma coisa não tem o poder de estar ao mesmo tempo em muitos, os quais são separados: dois, então, seria um. Aliás, diz ele, mesmo se exatamente a mesma coisa estivesse em muitos, nada impede que ela não lhes pareça semelhante: mesmo em uma situação de identidade, na medida em que exista alguma unidade desse gênero, eles seriam um mas não dois. Aliás, não parecemos nós mesmos ter percepções semelhantes àquela que temos em um mesmo tempo, mas diferentes para o ouvido e para a vista, e diferentemente no instante presente e no instante passado. De modo que ainda menos perceberíamos absolutamente a mesma coisa que uma outra pessoa. Assim – não é um, é cognoscível – ninguém poderia mostrá-lo a outra pessoa, porque as coisas não são dizeres, e ninguém apreende uma coisa diferente para uma outra pessoa como sendo a mesma.” [980b]. Para análise do trecho por Cassin, ver Op. cit. (2005), pp. 51-52.

“Qual a sua função?” e “Que efeito exerce sobre aqueles que falam a linguagem?”⁷⁷ Para respondê-las, o autor mobiliza o pensamento de Górgias em chave behaviorista, e é justamente esta apropriação que Cassin pretende por fim refutar.

De acordo com a pensadora, em última instância Mourelatos não faz nada além de repor a sofística domesticada nos moldes platônicos, como mera retórica.⁷⁸ Recorrendo ao clássico exemplo da catarse teatral, na qual somos tomados por emoções reais diante de uma encenação (por definição, irreal ou representacional), Mourelatos considera que o *logos*, para Górgias, assume o papel de “estímulo substitutivo”, isto é, o *logos* tem por função induzir a uma mudança de opinião ou a uma reação fisiológica – um uso psicoterápico da palavra. Com efeito, ele dispensaria até mesmo a representação; bastaria escutar o estímulo (palavra) para que automaticamente fosse disparada a resposta, como um cão pavloviano que saliva ao ouvir o tique do metrônomo. Reaparece aqui, em suma, a visão do sofista como sedutor, como aquele que almeja meramente persuadir e encantar, típica da leitura distorcida dos filósofos, desde Platão e Aristóteles.

Contra tal tendência, Cassin objeta: as palavras não são “estímulos substitutivos”; elas não substituem nada. As palavras são, na verdade, o próprio estímulo. Assim ela resume:

“Não é um objeto preexistente que é eficaz *através* da palavra, é a palavra que produz imediatamente algo *como* um objeto: sentimento, opinião, crença nessa ou naquela realidade, estado do mundo, a realidade mesma, indiscernivelmente.”⁷⁹

⁷⁷ MOURELATOS *apud* CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 53.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 56. (grifos meus)

As palavras não produziram efeito por substituírem algo ausente ou por estarem domesticadas a ponto de dispararem, quando enunciadas, uma determinada reação (um *reflexo condicionado*). Górgias estaria nos propondo algo muito mais sutil. Sugere Cassin que dos ensinamentos legados por este sofista, um dos mais importantes foi desmistificar a ideia de doação ontológica, mostrando que esta doação é, afinal, uma produção discursiva. Trocando em miúdos, o estímulo (palavra ou discurso, mas em todo caso, *logos*) é eficaz no mundo, põe mundo. Nas palavras da autora, “ele lhe dá forma, informa-o, transforma-o, performa-o.”⁸⁰ O efeito retórico do discurso praticado pela sofística é apenas secundário. No primeiro plano está o *efeito-mundo*. Assim, aportamos em uma terceira notação, a *notação-Górgias*.

Entender este precipício requer evocar uma outra passagem precípua do *Tratado do não-ser*, encontrada na versão transmitida por Sexto Empírico, e que não encontra um correspondente exato na versão anônima: “Não é o discurso que comemora o de fora [*parastatikos*], é o de fora que se torna revelador [*menytikon*] do discurso.”⁸¹ O fragmento, árido e intrigante, suscitou pugnas entre os especialistas da sofística, até que Mourelatos propôs uma perspectiva de leitura responsável por fornecer a Cassin as pistas que seguirá em sua análise, qual seja, avaliar os usos que o próprio Sexto faz dos termos *parastatikos* e *menytikon* em sua obra.

O campo mais frutífero é o capítulo 3 do livro VII de *Adversus Mathematicos*, segundo Cassin, pois é onde o pensador investe o arsenal cético na crítica da semiologia dogmático-estoica. Ali reside a maior incidência dos termos supra-referidos. Logo de início é descartada a avaliação das coisas manifestas (*enarge*), pelo óbvio motivo que coisas manifestas prescindem de signos. Volta-se o foco para as coisas não-evidentes (*adela*), com a condição de que não sejam “absolutamente não-evidentes” (*kathapax adela*), pois nem

⁸⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁸¹ EMPÍRICO, Sexto. *Adversus Mathematicus*, VII, 85.

mesmo o recorrer aos signos, neste caso, solveria o problema. Restam ao signo, portanto, duas modalidades: de coisas quer “ocasionalmente não-evidentes” (*pros kairon adela*), quer “naturalmente não-evidentes” (*ei adela*). No primeiro caso, diz-se que o signo é comemorativo (*hypomnestikon*); ele junta duas impressões diversas, cuja conjunção constante, por costume, leva-nos a inferir uma a partir da outra quando uma delas esteja ausente – a cicatriz leva-nos a inferir a ferida passada, a fumaça, por sua vez, é o signo comemorativo do fogo, e assim por diante. Já no segundo caso, diz-se que o signo é indicativo (*endeiktikon*), contendo em si todo o significado de algo que não é mostrável por natureza – como por exemplo os movimentos do corpo, que são signos indicativos da existência da alma (*anima*), inapreensível pelos sentidos –, de tal modo que este tipo de signo serve para *revelar* uma outra coisa a partir dele mesmo, diferentemente do primeiro, cuja consequência era *inferir* o ausente pelo presente.

Estabelecidos os parâmetros de equivalência terminológica, Cassin implementa uma tradução em linguagem sextiana da frase de Górgias: “O discurso não é o signo comemorativo do de fora, é o de fora que se torna o signo indicativo do discurso.”⁸² Certamente Sexto, como cético, se oporia a tal enunciado, dado o descrédito conferido aos signos indicativos, relacionados, não sem alguma razão, com atividades religiosas da mântica ou da dedução – embora tais procedimentos estejam longe de representar o esgotamento dos empregos possíveis. Destrinchemos o significado da frase e vejamos se a atitude radicalmente cética prevalece como a mais adequada aqui.

Com “o discurso não é o signo comemorativo do de fora”, pode-se entender que a linguagem não tem por tarefa dizer o mundo exterior; não há uma precedência do mundo sobre a linguagem ou uma adequação da linguagem ao mundo, como era de se esperar nas concepções referenciais – ou

⁸² CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 60.

mesmo em *notação-Levi*. Do discurso não se infere o mundo ausente, como queria Derrida com a *escritura*. “É o de fora que se torna o signo indicativo do discurso”, ou seja, é porque temos mundo, porque temos nele inteligibilidade sobre processos e concepções tão abstratos, da história à moral, que o mundo revela algo que deve ser intuído como seu substrato oculto, e, mais importante ainda, que lhe antecede e lhe configura – mas só será assim percebido depois. Como diria Valéry, “o que seria de nós sem o socorro das coisas que não existem?” É esta a pergunta que está sendo posta. Explicará Cassin, de maneira lúcida e mais direta:

“‘Não é o discurso que comemora o de fora’: o discurso não pode representar o real e não tem por tarefa fazê-lo, ele não ocupa o lugar de, não faz referência a, uma coisa ou uma ideia exteriores, estranhas a ele. Em suma, não estamos no regime parmenídeo-aristotélico da comunicabilidade, que vai do co-pertencimento e da eclosão simultânea à adequação. ‘Mas é o de fora que se torna o revelador do discurso’: se a relação de significação existe, é necessário invertê-la. Proposição que, levando em conta todos os ensinamentos do tratado, eu articularia da seguinte maneira: o discurso faz ser, e é por isso que seu sentido só pode ser apreendido *a posteriori*, em vista do mundo que ele produziu.”⁸³

“Não é o discurso que comemora o de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso” coaduna-se, pois, perfeitamente, com o enunciado precedente de Górgias, “aquele que diz diz [...] um dizer.” Estamos, portanto, na *notação-Górgias*, em um regime caracterizado pela inversão do sentido da *notação-Levi* e responsável por levar a *notação-Gulliver* adiante: trata-se não de mundo-palavra ou de palavra-palavra, mas de palavra-mundo, palavra que cria e inventa, palavra demiúrgica, desancorada da física e amparada em si mesma, no discurso, no conceito, na abstração. Mais diretamente, é a palavra

⁸³ *Ibid.*, pp. 62-63.

(*logos*) que decanta, originando mundos. Eis porque as preocupações de Derrida pareceram-me excessivas. A linguagem abstrata retorna ao mundo; retorna e, alterando-o, reinventa-o. Foi precisamente isto que o alfabeto grego fez: rompeu com o mundo, com as imagens e os sons, e, depois, em seus próprios termos, o repôs, acrescentando algo que não estava lá e que jamais poderia ter estado sem ele. A perturbação de Derrida provém de sua crença de que a função verdadeira da linguagem fosse *ontológica*, isto é, de dizer o Ser (*onta*) e o mundo. O que Cassin e os sofistas mostram, pelo contrário, é que a função da linguagem – ao menos da língua grega abstrata (ressalva que Cassin esquece de assinalar), e de todas as demais línguas alfabéticas dela herdeiras – reside em produzir o mundo: a isso, que corresponde à nossa *notação-Górgias*, esse *efeito-mundo*, Cassin chama *logologia*.

Logologia e *ontologia* são, em suma, opostos inconciliáveis. A *onto-logia* opera no registro de verificabilidade do verdadeiro e do falso, tendo como critério o Ser (*onta*), que deve justamente enunciar. É a prática adotada pelos filósofos (como Parmênides, Platão e Aristóteles) e pelos cientistas. É o regime do espaço, da presença, do repouso e da essência. Do outro lado, o operador de verificabilidade na *logologia* é o verossímil (*eikos*), é a coerência interna ao próprio discurso (*logos*) e não algo que lhe é externo – para sabê-lo, basta recorrer às *Tetralogias* de Antífote ou ao *Encômio de Helena*, de Górgias. Seu regime é o do tempo, do curso, do movimento e da mudança.⁸⁴ Este é o campo da *Politikà*, bem como – goste-se disso ou não – o dos sofistas. Cassin assim se manifesta:

“Onto-logia: o discurso comemora o ser, tem por tarefa dizê-lo. Logologia: o discurso faz ser, o ser é um efeito do dizer. Em um caso, o de fora se impõe e impõe que se o diga; no outro, o discurso produz o de fora. [...] O discurso sofisticado não é apenas uma performance, no sentido epidítico do termo, é

⁸⁴ *Ibid.*, p. 67.

inteiramente um performativo, no sentido austiniano do termo: 'How to do things with words'. Ele é demiúrgico, fabrica o mundo, faz com que advenha – e teremos, logo mais, a exata medida disso com a cidade e a política."⁸⁵

A relação entre *logos* e *Politika* será objeto de análise posterior. Por ora cabe fazer uma outra ponderação, antes de encerrarmos este capítulo. O embate ocorrido entre *logologia* e *ontologia* nos séculos V-IV a. C., na Grécia, é a faceta laica de uma herança compartilhada por ambos, recebida dos *Mestres da Verdade* do período arcaico, em especial dos poetas. A sofística e a *Politika* retiveram o aspecto demiúrgico do discurso destes mestres. As seitas filosófico-religiosas resguardaram a sua pretensão de Verdade (*Aletheia*).⁸⁶ Historicamente, a *logologia* venceu na Grécia: a democracia, a *Politika*, e até mesmo a condenação de Sócrates são indícios disso. Mas no que concerne à narrativa histórica, a *ontologia* triunfou. A virada deu-se após a Guerra do Peloponeso, com a fundação da *filosofia política* por Platão. Não se contentando em somente suplantar a *logologia*, os defensores da *ontologia* trataram de maculá-la e, o que é mais grave, de invadir-lhe o campo, almejando açambarcar a *Politika*. De que maneira isto foi feito, é assunto para o epílogo deste estudo.

Agora debruçemo-nos sobre os *Mestres da Verdade*. Vejamos quais foram as inovações propiciadas pelo alfabeto e como, a despeito delas, permaneceram parcialmente atados à *notação-Levi*, não conseguindo explorar todo o potencial da linguagem abstrata para fundar a *Politika*.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 63. Para uma visão mais atualizada das posições de Cassin sobre o assunto, consultar CASSIN, Barbara. *How to Really Do Things with Words: Performance Before the Performative in Sophistical Practice: Toward a Consistent Relativism*. New York: Fordham University Press, 2014. [pp. 303-350]

⁸⁶ DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 2013. pp. 111-112.

Capítulo 2

I. O sossego dos cegos

“*Que cherchent-ils au Ciel, tous ces aveugles?*”

(Charles Baudelaire)

Tomemos a improvável lenda em torno da cegueira de Homero como verdadeira. Afinal, nascera cego ou tornara-se cego ao longo dos anos? A pergunta não é trivial. Borges seria outro se tivesse vindo ao mundo com aqueles olhos perdidos ao invés de tê-los adquirido, mesmo a contragosto. Que Homero viu alguma coisa é inquestionável; resta saber *como* viu.

Hannah Arendt, por quem tenho enorme deferência, compreendeu mal o sentido da cegueira antiga. Ela diz que o poeta vê o invisível,⁸⁷ esqueceu-se que a psicologia da poesia homérica era oral, obedecendo a um pensamento acústico. Vidal-Naquet, em gracioso livro intitulado *O mundo de Homero*, diz com propriedade que os gregos retratavam seus poetas enquanto cegos devido à crença de que a cegueira ajudaria na obtenção de uma memória extraordinária.⁸⁸ Eu acrescentaria: não auxilia somente a memória, como também a concentração; estariam os cegos imunes à parte mais significativa do mundo sensível: a confusão das aparências.

Foi Aristóteles, na *Metafísica*, quem nos deixou testemunho da importância da visão para os gregos: “Preferimos a vista a todo o resto. A causa disso é que a vista é, de todos os sentidos, o que nos faz adquirir mais

⁸⁷ ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 153.

⁸⁸ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 13.

conhecimentos e que nos revela mais diferenças.”⁸⁹ Visão e conhecimento, no mundo grego, andavam juntos.⁹⁰

Mas ser cego era tão ruim assim? Se deixarmos que o próprio Homero fale, a resposta será ambígua. No canto VIII da *Odisseia*, ao tratar da cegueira do poeta Demódoco, ele sentencia: “a quem demais a Musa amou e lhe deu um bem e um mal: // privou-o dos olhos e deu-lhe doce canto.”⁹¹ Há um certo pessimismo inextirpável que acompanha a condição da cegueira e aparece reverberado em um dos *Dialoghi con Leucò*, de Cesare Pavese, não por coincidência intitulado *I ciechi*: “Esser cieco non è una disgrazia diversa da esser vivo.”⁹² A frase ressoa o pensamento de outro italiano, mais antigo, de nome Sileno, cujo pessimismo acerca da miséria da condição humana parece insuperável: “meglio non essere nati o, nati, morire al più presto.”⁹³ Mas Sileno, por sua vez, parece ter se inspirado em passagem de Sófocles, contida na peça *Édipo em Colona*, que possivelmente teve origem em um provérbio anterior não-grego, como sugere Hannah Arendt: “não ter nascido é superior a todo *logos*; o segundo maior bem, sem dúvida, é voltar o mais rápido possível para o lugar de onde viemos”.⁹⁴

Contra esse pessimismo existencial, se levantará a filosofia grega de Anaxágoras, com a seguinte pergunta: “Por que ter nascido é melhor do que não ter nascido?” E ele mesmo responde, “Para olhar o céu e as coisas que lá

⁸⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a25. apud HARTOG, François. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 14.

⁹⁰ A autoridade da autópsia, reivindicada por exploradores, viajantes e historiadores sob o manto do epíteto “eu vi”, já na antiguidade foi motivo de ridicularização. A mais famosa – e bem humorada – encontra-se em *True History*, de Luciano de Samósata, onde nem mesmo Odisseu é poupado.

⁹¹ HOMERO. *Odisseia*, VIII, 63-64.

⁹² PAVESE, Cesare. *Dialoghi con Leucò*. Turim: Einaudi, 2014. p.

⁹³ SILENO apud GARIN, Eugenio. *Medioevo e Rinascimento: Studi e ricerche*. Bari: Editori Laterza, 2007. p. 16.

⁹⁴ SÓFOCLES apud ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 184. Arendt diz que este pensamento não produziu nenhuma grande filosofia.

estão, as estrelas, a Lua e o Sol, como se nada além disso valesse a pena.”⁹⁵ Esta questão, que pode soar banal à primeira vista, foi apropriada por Anaximandro, Parmênides e Heidegger de maneira mais filosófica e menos religiosa, vindo a constituir a pergunta nuclear e norteadora de todo o pensamento metafísico, resumida pelo alemão nestes termos, na conferência *O que é a metafísica*, de 1929: “Por que existe, afinal, algo, e não, antes, o nada?” A questão não era nova, e já intrigara poetas como Schelling e filósofos como Leibniz, pois, ele conceberá razoavelmente, “le rien est plus simple et plus facile que quelque chose”.⁹⁶

Se ser cego poderia representar um estorvo na antiguidade, como Homero assinalou havia também os seus benefícios. No mundo da Grécia Arcaica a cegueira figurava como condição precípua para o poeta poder *ouvir* a Verdade transmitida pelas Musas. Isto não implicava, obviamente, que todo cego fosse aedo ou, se caso o fosse, que sua cegueira seria signo certo de inspiração divina.⁹⁷

Os aedos encontravam-se em lugar muito singular na sociedade arcaica. Eram pessoas itinerantes,⁹⁸ assim como médicos, artesãos e adivinhos, ocupando uma posição intermediária na população livre, acentuadamente estratificada.⁹⁹ Abaixo estavam pastores e camponeses, detentores de

⁹⁵ ANAXÁGORAS *apud* ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 154.

⁹⁶ A resposta dos metafísicos tendia geralmente a buscar socorro em argumentos axiomáticos, e portanto escusos, como Deus ou o Motor Imóvel. Quem dará o “golpe de misericórdia” nesse subterfúgio, como bem notou Arendt, é Kant, que desloca o problema do “inconcebível” e do “impensável” não para o nada, como havia feito Parmênides, mas para a própria concepção de Ser. ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 166.

⁹⁷ Marcel Detienne mostra em seu livro *Mestres da verdade* haver outras posições enunciadoras da Verdade na Grécia Arcaica, como a do adivinho e a do rei justiceiro, que não pressupunham a cegueira. No entanto, elas não nos interessam aqui, senão subsidiariamente.

⁹⁸ FINLEY, Moses. Op. cit. p. 35.

⁹⁹ Aos adivinhos e médicos era concedida alguma possibilidade de ascensão social para a camada dos *aristoi*, embora, como nos mostre Moses Finley (Op. cit. p. 51 e 53) e Vidal-Naquet (Op. cit. p. 95), as quedas de *status* fossem mais comuns do que as subidas. Os artesãos (no original, *demioergoi*, isto é, “os que trabalham para o povo”), eram pouco reverenciados, mesmo sendo os responsáveis, tacitamente, por alguns dos feitos mais notáveis da sociedade

pequenas propriedades; acima situava-se a aristocracia militar. O aedo – do grego *aoidos* (cantor) –, acompanhado por um pequeno instrumento de cordas chamado *phorminx*,¹⁰⁰ era encarregado de cantar os feitos dos heróis em festividades, tais como os banquetes, para um público de guerreiros que via naquelas histórias as glórias de seus ancestrais e vislumbravam a possibilidade futura de integrarem esse rol de homens que produzira ações memoráveis, dignas de imortalidade. Disto falaremos adiante; interessará, por ora, concentrarmo-nos na figura do aedo.

Diferente do rapsodo, que lhe sucede, e é definido como aquele que “cose os cantos”, o aedo se notabiliza por compor ao mesmo tempo em que declama.¹⁰¹ Ele não somente recita fórmulas decoradas, como cria e improvisa a partir delas – e, veremos, é nisso que consiste a genialidade de Homero. Mas a despeito da maneira como se realizava a técnica efetivamente, importa saber como a sociedade, bem como o próprio aedo, tomava o seu canto.

II. *Tenro retorno: Mestres da Verdade e a ambiguidade do discurso sacralizado*

*“A ti recorro, Arte da Poesia,
para ti me volto,
que tens noções de fármacos e analgésicos,
tentando narcotizar essa dor
em fantasia e palavra.”
(Konstantinos Kaváfis)*

Na Grécia Arcaica não se estimava o compositor enquanto *indivíduo*, pois sequer existia a ideia de indivíduo tal como a concebemos, em especial após

grega; como constata Vidal-Naquet, um tanto resignado, admirava-se mais a obra do que o autor (p. 105).

¹⁰⁰ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 15.

¹⁰¹ FINLEY, Moses. Op. cit. p. 33.

Descartes. Tampouco existia a noção de autoria. Boa parte das obras – aproximadamente 1/3 da *Iliada* e da *Odisseia*, para ser mais preciso – consistia em fórmulas que remontavam a séculos e séculos de tradição.¹⁰² A ideia de autoria ainda encontrava outro empecilho, mais forte, de ordem menos sociológica e mais religiosa.

Não se enalteciam os aedos enquanto virtuosos artísticos porque o canto por eles proferido era tomado como uma inspiração divina das Musas, e não como uma iniciativa de ímpeto pessoal e laico. É significativo disso que o termo *thespis* (“produzido ou mostrado por um deus”) apareça logo no primeiro verso da *Iliada*.¹⁰³ A personalidade do poeta diluía-se nas Musas. Por isso o estilo tão impessoal da epopeia, já notado por Aristóteles na *Poética*,¹⁰⁴ e depois reiterado por Goethe e Schiller em curto e potente ensaio intitulado *Sobre a literatura épica e dramática*, publicado em 1827 junto a um conjunto de cartas como complemento e fortemente influenciado pelas linhas do estagirita.¹⁰⁵ Tal estilo impessoal comprazia tanto a Goethe que ele enxergava

¹⁰² FINLEY, Moses. Op. cit. p. 28; VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 126; e GRANDSDEN, K. W. *Homero e a epopéia* in *O legado da Grécia*. Brasília: Editora UnB, 1998. p. 82. Antes dos estudos revolucionários de Milman Parry sobre as fórmulas homéricas a partir da comparação com uma tradição antiquíssima de poesia oral, viva à época entre os eslavos, tais trechos, em decorrência de sua constante repetição, eram vistos como interpolações do texto, e não como marcas de oralidade (a repetição sendo fulcral para auxiliar na memorização e composição). Este estilo oral, desconhecido até pouco tempo, foi tomado pela tradição crítica de um modo geral até o século XIX como indício de inferioridade das epopeias de Homero em relação a *Eneida* de Virgílio, que conteria floreios e eloquência, em contraposição ao estilo seco do aedo grego (que agradara a outros, como Goethe); mal sabiam que a diferença se dava menos por uma questão de gênio e mais pelos meios técnicos de composição (o primeiro, oral, o segundo, escrito). O debate de Parry foi preparado e precedido por uma discussão entre unitaristas e analistas. Sobre a questão, ver FOWLER, Robert. *The Homeric question* in *Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 221. Infelizmente, o debate acerca das fórmulas, atualmente hipervalorizado, chegou a tal grau de especificidade que se tornou enfadonho e levou à perda da apreciação do poema.

¹⁰³ FINLEY, Moses. Op. cit. p. 39.

¹⁰⁴ ARISTÓTELES. *Poética*, 1460a5.

¹⁰⁵ Nele, Goethe e Schiller escrevem: “O rapsodista, como ser mais elevado, não deveria aparecer ele mesmo em seu poema; de preferência leria por detrás de uma cortina, de forma que se abstrairia de toda personalidade e acreditava-se ouvir somente as vozes das musas.” in *Correspondência*. São Paulo: Hedra, 2010. p. 236. (As cartas de números 64 e 65, respectivamente 28 de abril e 5 de maio de 1797, indicam que Goethe enviara o seu exemplar

em Homero alguém que deixara falar a Natureza ao invés do poeta, e cantara a “juventude do mundo”;¹⁰⁶ é daí que Nietzsche extrairá, anos mais tarde, a inspiração para esculpir a alcunhada “ingenuidade homérica”, presente n’*O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*.¹⁰⁷

A despeito de todas as críticas que possam ser feitas à belíssima – mas enganadora em muitos pontos – leitura da épica homérica feita por Octavio Paz n’*O arco e a lira*, sobressai o mérito de conjugar a impessoalidade poética com um componente histórico:

“O poeta épico não fala de si mesmo, nem da sua experiência: fala de outros e o seu dizer não tolera a menor ambiguidade. A objetividade do que conta o torna impessoal. As palavras do teatro e da épica coincidem inteiramente com as de sua comunidade, e não é fácil que revelem – exceto no caso de um teatro polêmico, como o de Eurípedes ou o moderno – verdades diferentes ou contrárias às do seu mundo histórico.”¹⁰⁸

da *Poética* para Schiller.) O estilo impessoal – ou anonimato como convenção do gênero épico – é retomado nos ensaios de Grandsden (Op. cit. p. 85) e Fowler (Op. cit. p. 231, nota 46), bem como nos livros de Moses Finley (Op. cit. p. 46) e FRÄNKEL, Hermann. *Early Greek Poetry and Philosophy: A history of Greek epic, lyric and prose to the middle of the fifth century*. New York / London: Harcourt Brace Jovanovich, 1975. p. 37. Este último diz que o narrador reporta mas não reflete: “He passes no judgment upon his figures, and does not indicate his own opinions of their character; he allows us to understand them only through their actions and speeches.”

¹⁰⁶ GRANDSDEN, K. W. Op. cit. p. 98-99. Uma outra ideia cara a Goethe era acerca da autoria dos poemas (a chamada “questão homérica”, de que trataremos adiante). Acerca das inflexões de interpretações críticas das epopeias homéricas, ver o referido ensaio de Grandsden, sobretudo para o período que vai do século XVI ao XIX.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 32-35. O conceito artístico de *naïf*, do qual se serve para referir-se a Homero, teria sido cunhado por Schiller, segundo conta o próprio filósofo.

¹⁰⁸ PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. P. 199. O problema central do capítulo “Poesia e História”, sobretudo na parte que tange à “Consagração do instante”, está em Paz desconsiderar o fato d’as epopeias homéricas terem sido compostas oralmente, ou seja, para serem ouvidas, e não, lidas. Assim, o crítico aplica-lhes uma teoria de interpretação frágil, assentada na leitura e não na escuta (ver sobretudo p. 198). Mario Vargas Llosa, em ensaio intitulado “A linguagem da paixão”, contido no livro *Saberes e Utopias* (Cap. 5: “Os benefícios do irreal: arte e literatura latino-americana”), Ed. Objetiva, 2010, chama a atenção para o mesmo aspecto da obra de Paz como um todo, que sobra em beleza e falta em precisão – talvez indissociáveis em seus escritos – ao abusar do “malabarismo retórico”: “Como tocou em um leque muito amplo de assuntos, não pôde opinar sobre todos eles com a mesma verve,

Portanto, a técnica homérica de pouco intervir pessoalmente na narrativa, longe de ser indiferença ou falta de subjetividade, como queria Coleridge,¹⁰⁹ abre as portas para a compreensão de uma *mentalidade* da época. Sua atitude desvela uma prática real, histórica, característica de seu tempo: as fórmulas circulares, encontradas em vasta quantidade, utilizadas e transmitidas durante gerações e gerações por aedos, e reproduzidas por Homero. Neste sentido, as obras servem de valiosa fonte não para o mundo de Odisseu – ou para um mundo pretensamente micênico –, mas para o próprio mundo de Homero. Deixemos, porém, o seu valor histórico para adiante e retornemos para a relação entre aedo e Musa.

Porta-voz das Musas,¹¹⁰ filhas da Memória (*Mnemosyne*), o aedo era enunciador da verdade (*alethes*). Cantava os feitos heroicos no intuito de preservar as ações dos homens, efêmeras. Numa cultura oral, era este o único meio disponível para impedi-las de cair no esquecimento (*lethes*)¹¹¹ e superar a precariedade da condição humana.

sendo, em alguns casos, superficial e leviano.” (p. 413). Para uma bem fundamentada teoria da oralidade homérica, ver HAVELOCK, Eric. Op. cit., em especial capítulos 5, 6 e 7.

E tudo isso sem problematizarmos sua linguagem um tanto hegeliana, que incorpora um vocabulário obscuro como o “absoluto”, a “contradição”, os “opostos”, denunciando uma visão histórica extremamente dialética (motivo pelo qual, devo admitir, Paz atenua, adiante, que a epopeia seja tal qual a citação, uma vez que comporta os conflitos e contradições de um povo de maneira direta, explícita e crua, ou seja, a tese-antítese poesia-história, que enuncia e forma a consciência social. Querer mitigar tal conflito é querer retirar da poesia a contradição e, conseqüentemente, a capacidade fundacional da comunidade, em perspectiva histórica, pela epopeia: “Aquiles está antes, e não depois, da Grécia.” p. 200).

¹⁰⁹ COLERIDGE. *Table Talk*. apud FINLEY, Moses. Op. cit. p. 46.

¹¹⁰ Inicialmente as Musas eram três: *Melete*, *Mneme* e *Aoide*. Representavam, respectivamente: a disciplina indispensável para o aprendizado e concentração da recitação; a função psicológica que permitia recitar e improvisar; o próprio canto acabado. Vale dizer que Cícero altera para quatro o número de Musas, fazendo sumir a *Melete* e acrescentando *Arkhe* e *Thelxinoe*. (DETIENNE, Marcel. Op. cit. pp. 12-13.) Mais interessante do que versar sobre estas duas é notar a exclusão da *Melete*. Possivelmente por Cícero encontrar-se dentro de uma cultura letrada, o esforço disciplinar para a memorização dos cantos ficava destituído de sentido, uma vez que se podia recorrer aos textos. Se assim foi, *Melete* terá perdido sua função, só justificada em uma cultura oral.

¹¹¹ Atente-se para o fato de que o par oposto de verdade (*alethes*) não é mentira, mas esquecimento (*lethes*). E deve-se ainda ressaltar o “a” privativo em *alethes*, que significaria

Mas essa memória a qual tinha acesso o poeta não era de tipo temporal ou histórico. A memória divinizada não almejava reconstituir um passado tal qual ocorrera; de tipo onisciente, ela incide também sobre o futuro – é memória sobre “o que é, o que foi e o que será” –, habilitando Italo Calvino a falar, em sensível ensaio sobre a *Odisseia*, da possibilidade de “dimenticare il futuro”.¹¹² Marcel Detienne diz que o rememorar-se (lembrar o passado) é atributo dos homens; a memória (acessar um outro mundo), privilégio dos poetas.¹¹³

Absorto em sua verve narrativa, o poeta é transportado para outra realidade e, uma vez lá, encontra-se diante do acontecimento correndo perante os olhos que, curiosamente, estavam vedados de ver o hodierno. A memória permite um contato direto àquilo evocado;¹¹⁴ com efeito, o discurso é de ordem presentista, imerso num tempo suspenso, e não, sucessivo.¹¹⁵ O passado heroico só é passado de maneira imprópria. Declamado pelo poeta, transpõe a temporalidade humana. As façanhas e aqueles que realizaram-nas vivem novamente pelo canto do aedo, burlando a morte. Recém saído da Guerra de Troia, Odisseu escuta Demódoco cantá-la e diz que é “como se lá tivesses estado ou de outrem escutado”.¹¹⁶

sem *lethes*, isto é, sem esquecimento. O termo define-se, portanto, mais pela negação da negação, que neste caso produziria uma afirmação, do que por uma asserção e identidade imediata. Ver DETIENNE, Marcel. Op. cit. p. 65, nota 54.

¹¹² CALVINO, Italo. *Le Odissee nell'Odissea* in *Perché leggere i classici*. Milano: Mondadori Editore, 2011. p. 16.

¹¹³ DETIENNE, Marcel. Op. cit. p. 15.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 15-16.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 63. Escreve Octavio Paz: “O que Homero nos conta não é um passado datado e, a rigor, nem sequer é passado: é uma categoria temporal que flutua, por assim dizer, sobre o tempo, sempre com avidez de presente. É algo que volta a acontecer no momento em que uns lábios pronunciam os velhos hexâmetros, algo que está sempre começando e que não cessa de manifestar-se. A história é o lugar de encarnação da palavra poética.” (Op. cit. p. 192.)

¹¹⁶ HOMERO. *Odisseia*, VIII, 489.

Todavia, existem regiões em que a Memória não chega e, conseqüentemente, nas quais o canto do aedo não vai.¹¹⁷ São as regiões de fronteira, os rincões para onde Odisseu se vê arremessado por naufrágio e outras agruras; são terras habitadas por seres que desconhecem a agricultura, o sacrifício e o temor aos deuses (*theoudes*),¹¹⁸ as regras de hospitalidade e súplica, enfim, numa expressão, não são as terras dos “homens comedores de pão”.¹¹⁹

Odisseu, esse *homem-fronteira* transeunte de uma *wilderness* mágica que deixaria qualquer Frederick Jackson Turner estupefato, não podia ser cantado por Demódoco ou Fêmio.¹²⁰ O herói torna-se o aedo de si mesmo. Incapacitado de recorrer aos outros para não ser esquecido e para não se esquecer (de si e de seu retorno), ele mergulha em sua subjetividade. Porém, devemos lembrar, Odisseu não era estritamente um aedo. Não canta o seu conto inspirado pelas Musas, porquanto não o faz em terceira pessoa, mas em primeira; é a única garantia do que diz, o critério de verdade de si mesmo, e

¹¹⁷ Se os próprios deuses olímpicos não são onipresentes e oniscientes, como mostra o caso de Poseidon na *Odisseia* ao ir visitar os Etiopes (V, 287), e o de Zeus na *Iliada*, enganado por Hera no canto XIV, que dirá do poeta e de suas Musas inspiradoras.

¹¹⁸ Como bem notou Eric Dodds, em seu clássico *The Greeks and the Irrational*, o termo aparece apenas na *Odisseia*, não sendo encontrado em qualquer verso da *Iliada* – um argumento a mais para os que defendem a anterioridade desta em relação àquela. Já o termo amor a deus (*philotheos*) era desconhecido da Grécia Arcaica e aparecerá pela primeira vez apenas em Aristóteles. DODDS, Eric. *The Greeks and the Irrational*. Berkley/Los Angeles: University of California Press, 1951. p. 35.

¹¹⁹ Epíteto que, na *Odisseia*, marca o mundo humano. Para os casos referidos, ver sobretudo o episódio do encontro entre o ciclope Polifemo e Odisseu (*Odisseia*, IX, em especial versos 170-176 e 266-278; o caso da súplica pode ser encontrado no episódio de Odisseu com Arete, filha de Alcínoo, rei dos feácios, no canto VI, 149 ss.). Prova de que a súplica permanece em tempos posteriores como marca de civilidade está na peça de Ésquilo, intitulada *As Suplicantes*. Para um caso contrário, onde a súplica também é desrespeitada, ver a inclemência de Aquiles, acometido pela cólera na *Iliada*, XX, 463 ss.; ele abandona os valores heroicos e dá passagem à mais profunda selvageria, condenada pelos seus pares e pelo próprio poeta. A matança generalizada mostra que o caráter da guerra era a destruição completa da cidade de Troia, desconsiderando-se o angariamento de despojos como a obtenção de escravos.

¹²⁰ Sobre a incapacidade do canto chegar em tais regiões, ver HARTOG, François. Op. cit. p. 44. Para o tema de Odisseu como *homem-fronteira*, ver a introdução do mesmo livro.

isto coloca todo o seu relato sob suspeição, para deleite de Calvino, que especula sobre a possibilidade de Odisseias na *Odisseia*.

Poderia então o herói, gravado com a marca da astúcia (*metis*), estar ludibriando-nos novamente? De fato, Odisseu narra várias histórias distintas acerca de seu périplo: uma a Alcínoo, rei dos feácios; uma à deusa Atena, sem a ciência de quem o ouvia; uma ao pastor Eumeu; outra à mulher, Penélope; e, por fim, uma ao seu pai, o rei Laerte. A trama contada a Atena, Eumeu, Penélope e Laerte,¹²¹ em vários aspectos semelhante, parece muito mais verossímil do que aquela fabulosa narrada a Alcínoo,¹²² donde Calvino se pergunta: “Chi ci dice che non sia questa [do trajeto mais humano] la <<vera>> Odissea?”¹²³ Uma rara intervenção de Homero, no verso 203 do canto XIX, assevera que a dúvida posta pelo italiano, apesar de instigante, é infundada: “Falava [Odisseu], contando muito fato enganoso como genuíno.”

No mundo pelo qual singrou o herói, apresentou-se somente uma ocasião de contato com Musas: as Sereias – que, para sermos mais precisos, por cantarem o esquecimento e a morte constituem uma espécie de contra-Musas.¹²⁴ Sem o respaldo das Musas, as narrativas de Odisseu seriam todas muito vulneráveis e abertas à interpretação, não fosse a intervenção de Homero enquanto meta-poeta, garantindo aquilo que os poetas personagens da *Odisseia* não o poderiam, isto é, o verdadeiro trajeto do herói.

¹²¹ Respectivamente XIII, 228-285; XIV, 192-359; XIX, 179-307; XXIV, 301-314.

¹²² Canto IX como um todo.

¹²³ CALVINO, Italo. Op. cit. p. 19.

¹²⁴ Sobre o encontro com estes seres, Kafka possui um texto breve e enigmático, cujo título é *O Silêncio das Sereias* (in HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2015), onde nos é sugerido que as Sereias teriam ficado em silêncio diante da passagem do barco no qual Odisseu estava amarrado ao mastro a fim de que pudesse escutá-las sem o risco de perder a razão e sucumbir ao encanto. Kafka insinua que o silêncio delas seria ainda mais terrível do que o seu canto. Sabemos por Homero, contudo, terem elas cantado de fato, mesmo sendo o esquecimento (*lethes*). Não à toa, o termo Musa está relacionado com a palavra *mousike* (HAVELOCK, Eric. Op. cit. p. 132), e o canto das Sereias era associado à voz das mulheres, tida por doce e perigosa, arrebatadora e enganosa.

Essa condição da *ambiguidade do discurso*, no entanto, não é exclusividade de Odisseu; ela permeia todo e qualquer discurso mágico-religioso inspirado pelas Musas – inclusive o dos aedos. Ser Mestre da Verdade implica também ser Mestre do Engodo, implica conhecer o esquecimento para delimitar a memória. A diferença está em que, amparado numa autoridade divina, o discurso sacralizado é incontestável, procedendo por juízos assertórios desvinculados de qualquer argumentação: eles são o que são.¹²⁵

Podemos ir além. Este tipo de discurso, para os gregos arcaicos, institui o mundo. “A palavra, uma vez articulada, torna-se um poder, uma força, uma ação.” Ele realiza (*krainei*) algo, no pleno sentido do termo: torna real, e por isso é definido como um “discurso eficaz”.¹²⁶

Ao passo que a eficácia do discurso do adivinho e do rei justiceiro recaem sobre o fazer justiça (*dike*), a do poeta incide no tecer o Louvor (*Epainos*) ou cantar a Reprovação (*Momos*)¹²⁷ – embora não pudesse fazê-lo sem alguma justiça. Ter seus feitos louvados por um aedo significava que eles iriam perseverar na existência, que seus autores seriam alçados ao mais próximo da imortalidade que um ser humano poderia chegar, quando se subsiste na memória alheia a despeito de seu fenecimento.

A prerrogativa dos aedos suscita uma pendenga cômica entre eles e os heróis. Afinal, quem depende de quem? São os aedos que dependem dos heróis para terem o que cantar ou os heróis que dependem dos aedos para

¹²⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *Mestres da Verdade* in *Entre Mito & Política*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 286; e DETIENNE, Marcel. Op. cit. p. 29. Antes do advento da Filosofia, por volta do século VI, sequer se contestava esse caráter ambíguo, pois “no discurso mítico, os contrários são complementares.” (*Ibid.*, p. 84-85.) Os caminhos se bifurcaram somente com este pensamento pretensamente reto, cristalizado no princípio da *não-contradição*. Sobre o tema ver, além do Apêndice desta dissertação, a discussão acerca da incomensurabilidade e da deliberação, presente no quinto capítulo.

¹²⁶ DETIENNE, Marcel. Op. cit. p. 16 e 57, respectivamente. Em resumo são três as suas características principais: i) não há distância entre discurso e ato; ii) não está submetido à temporalidade; iii) é privilégio de uma função sociorreligiosa. (*Ibid.*, p. 63.)

¹²⁷ *Ibid.*, p. 53.

terem os seus feitos preservados? Trocando em miúdos, sem os heróis não há matéria para o canto, mas sem os aedos a matéria se dissolve em esquecimento e ocaso. O que seria de Sherlock Holmes sem Watson? Alguns objetarão que Sherlock certamente foi maior que Watson. Contudo, jamais tomaríamos conhecimento de suas extraordinárias capacidades se o doutor não tivesse resolvido pô-las, bem postas, diga-se, no papel – este sucessor da memória oral nas culturas escritas. Questões como estas parecem nos levar a uma *aporia* insolúvel.

Inquestionável é que tanto para o aedo quanto para o herói, esquecer denotava o verbo mais negativo possível.¹²⁸ Para o primeiro representava o abandono das Musas, enquanto para o segundo o dissabor de ter negada a chance de transpor a condição humana, aproximando-se um pouco mais dos deuses, embora sem jamais cruzar a linha que os separa – a da imortalidade.¹²⁹

Como pontuou Pierre Vidal-Naquet, “a memória é apanágio dos homens [...]”.¹³⁰ Claro que os deuses se importam de serem esquecidos – se assim não fosse, por que exigiriam sacrifícios e cultos, punindo aqueles que lhes recusam tais honrarias? Mas o esquecimento dos humanos não provoca o desaparecimento dos deuses, pois são imortais; apenas lhes fere o brio.¹³¹ Já o esquecimento de um herói provoca sua obliteração completa, lançando-o na não-existência, no rol de dejetos ordinários que vem ao mundo e deixam-no significando nada.

Eis porque a recusa de Odisseu à proposta feita por Calípsos é tão emblemática da mensagem cuja *Odisseia* pretende passar. Ele prefere permanecer mortal e ter a chance de ser lembrado por seus feitos a aceitar ser

¹²⁸ CALVINO, Italo. Op. cit. p. 16.

¹²⁹ Não é demais lembrarmos que a condição de semideus está ausente em Homero, aparecendo somente a partir de Hesíodo.

¹³⁰ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 35.

¹³¹ Aos deuses da *Iliada*, principalmente, que parecem absorvidos pelos sentimentos heroicos. Adiante mostrarei o assunto de maneira mais pormenorizada.

tornado imortal e continuar vivendo com a deusa em completo anonimato.¹³² Os valores heroicos – e, portanto, humanos – calam mais fundo; o reconhecimento social parece ser mais importante. E a assumpção da mortalidade é condição para a memória.

De maneira alguma Odisseu pretende abdicar desse reconhecimento ao qual pensa ter direito em função de suas realizações,¹³³ nem abrir mão de seu posto na hierarquia social de Ítaca. Para tal, é preciso que Odisseu primeiro não se esqueça de sua identidade, do motivo de sua viagem, do retorno (*nostos*), razão pela qual nega-se a ingerir o *lótus*, ao contrário de seus companheiros.

“Todo aquele que comesse o fruto meloso do *lótus* não desejava servir de mensageiro nem retornar, mas preferia, lá mesmo, com os varões *lotófagos*, comendo *lótus*, permanecer e esquecer o retorno.”¹³⁴

Agora, se se pretendesse fazer da *Odisseia* não uma narrativa épica, senão trágica, todas as possibilidades de esquecimento seriam alocadas no final da viagem, e não no início, como é o caso.¹³⁵ Imaginem o quão desastroso

¹³² Vale indicar que o nome Calipso alude ao termo grego *kaluptein*, isto é, “aquela que esconde, que oculta”. MUNIZ, Fernando. *Prazeres ilimitados: Como transformamos os ideais gregos numa busca obsessiva pela satisfação dos desejos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. p. 32. (Informação também em FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 50.) E o que a deusa faz é precisamente ocultar Odisseu do mundo.

¹³³ Um caso insólito que evidencia todo o humor de Homero é novamente aquele do encontro entre Odisseu e Polifemo. O herói oculta o seu nome e diz chamar-se *Ninguém* (*Oudeis*) – um trocadilho com *Odysseus*. Quando então o ciclope é ferido e, preso em sua gruta, grita aos outros para que o ajudem, estes acorrem perguntando do lado de fora quem é que o havia ferido; Polifemo, então, dizendo “Ninguém”, provoca a descrença de seus companheiros, que se vão, e certamente o riso do auditório. Fato é que, ao fim, quando Odisseu já está em seu barco, mesmo sob a advertência de seus companheiros cede à tentação irresistível de revelar seu verdadeiro nome a Polifemo, que permanece ferido na ilha, como se nomear-se fosse a condição para angariar a fama pelo feito realizado.

¹³⁴ HOMERO. *Odisseia*, IX, 94-97.

¹³⁵ Quem o nota muito bem é Calvino. Op. cit. p. 15.

seria se Odisseu, esse *polytropos*,¹³⁶ após ter retornado a Ítaca esquecesse de tudo quanto havia passado, isto é, esquecesse a *Odisseia*!

Durante praticamente toda a sua jornada, Odisseu fora um viajante nostálgico, errante, sem qualquer ímpeto de curiosidade, de se lançar ao mundo e conhecer o novo. Pensava que pesaram sobre si infortúnios vários que o impediam de retornar. Viajante forçado, desbravador a contragosto,¹³⁷ o Odisseu apropriado pela tradição terá este seu traço distintivo suprimido. Konstantinos Kaváfis, pela transcrição de Haroldo de Campos, exortou o herói no poema *Ítaca*:

“roga que tua rota seja longa,
[...]
Roga que tua rota seja longa,
[...]
Faze escala nos empórios fenícios
[...]
Detém-te nas cidades do Egito – nas muitas cidades –
para aprenderes coisas e mais coisas com os sapientes zelosos.
[...]
Ítaca te deu essa beleza de viagem.
Sem ela não a terias empreendido.
Nada mais precisa dar-te.

Se te parece pobre, Ítaca não te iludiu.
Agora tão sábio, tão plenamente vivido,

¹³⁶ O termo, que aparece logo no primeiro verso da *Odisseia* para designar o herói detém uma polissemia que pode ir desde aquele “que viajou muito” ou “dotado de numerosos ardis” até, talvez, “dotado de numerosas figuras de linguagem”. O termo *polyplanes*, “‘aventureiro’ que sulcou o mundo” (derivado de *plane*, isto é, viagem), também serve para remeter à idiossincrasia de Odisseu enquanto herói. Sobre estes termos, ver HARTOG, François. Op. cit. pp. 14 (em especial nota 3), 15 e 28-29.

¹³⁷ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 36; HARTOG, François. Op. cit. p. 20 e 27-28.

bem compreenderás o sentido das Ítacas.”¹³⁸

Apesar de magnífico, a inspiração provém d’uma influência notoriamente mais latina do que grega, cujo expoente máximo atende pelo nome de Dante Alighieri. No canto XXVI do *Inferno*, Odisseu – nas línguas latinas chamado de Ulisses – fala a certa altura, de dentro das chamas, a Dante e a seu mestre Virgílio:

“vencer potero dentro a me l’ardore
ch’i’ ebbi a divenir del mondo esperto
e de li vizi umani e del valore;

ma misi me per l’alto mare aperto
sol con un legno e con quella compagna
picciola da la qual non fui disertò.”¹³⁹

Na sequência do relato, Odisseu conta que ao vislumbrar uma tão alta montanha, como nunca dantes vira, o barco soçobrou antes que chegasse à praia com seus companheiros. De acordo com Borges, no ensaio *El Último Viaje de Ulises*, a montanha avistada era o Purgatório. Dante consegue atingi-la, como sabemos. Fora bem-sucedido onde o herói grego malograra porque em sua travessia estava, nas palavras de Carl Steiner, “ceñido de humildad” e sua razão “iluminada por la gracia”.¹⁴⁰

¹³⁸ KAVÁFIS, Konstantinos. *Ítaca* in *Poemas de Konstantinos Kaváfis* (tradução: Haroldo de Campos). São Paulo: Cosac Naify, 2012. (Ed. bilíngue: grego-português). p. 30-33.

¹³⁹ DANTE, Alighieri. *Inferno*, XXVI, vv. 97-102 in *La Divina Comedia*.

¹⁴⁰ BORGES, Jorge Luis. *El Último Viaje de Ulises* in *Nueve Ensayos Dantescos* (Obras Completas: 1975-1985). Buenos Aires: Emecé Editores, 1989. p. 354-355. No mesmo ensaio, Borges, com suas ideias bastante peculiares – caras às suas análises, muitas vezes – sugere que a comparação mais profícua do Odisseu de Dante não deve ser com o de Tennyson e outros, mas com o capitão Ahab, de *Moby Dick*, de Herman Melville. As semelhanças seriam várias e jamais foram propostas de modo claro por ninguém. Ambas as trajetórias sugerem, para Borges, “el proceso de un oculto e intrincado suicidio.” (*Ibid.*, p. 356)

Apesar do tom religioso da leitura de Dante – que leva Hugo Friedrich, crítico literário e autor de importante livro sobre Montaigne, a dizer que “El viaje [de Odisseu na *Divina Comédia*] acaba en una catástrofe, que no es mero destino de hombre de mar sino la palabra de Dios”¹⁴¹ –, permanece em seu Odisseu, como noutros, uma característica fulcral do original homérico: a opção pela humanidade.

Julgo não existir prova mais convincente e tocante para este argumento do que o fato de Primo Levi ter recordado, em Auschwitz, versos do mesmo canto XXVI do *Inferno* de Dante, que no ato de sua recitação para Jean – o estudante alsaciano de 24 anos, Pikolo do *Kommando* de Levi e profundo desconhecedor de italiano – fê-lo lembrar de sua condição humana:

“Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza’.”¹⁴²

Assim como o discurso ambíguo dos aedos gregos, a lembrança veio acompanhada de esquecimento, esquecimento do presente no qual se encontrava, como o próprio autor atesta após declamar os versos acima: “Come se anch’io lo sentissi per la prima volta: come uno squillo di tromba, come la voce di Dio. Per un momento, ho dimenticato chi sono e dove sono.”¹⁴³

E quanto mais Levi lembrava, mais ele esquecia. Odisseu proporcionou-lhe uma fuga do Campo, conquanto por fugaz instante, por um átimo que pareceu embebido em ucrônia.

¹⁴¹ FRIEDRICH, Hugo. *Odyseus in der Hölle*. Berlim, 1942. *apud* BORGES, Jorge Luis. Op. cit. p. 354.

¹⁴² DANTE, Alighieri. *Inferno*, XXVI, vv. 118-120.

¹⁴³ LEVI, Primo. Op. cit. p. 200.

“E le montagne, quando si vedono di lontano... le montagne... oh Pikolo, Pikolo, di’ qualcosa, parla, non lasciarmi pensare alle mie montagne, che comparivano nel bruno della sera quando tornavo in treno da Milano a Torino! [...] Darei la zuppa di oggi per saper saldare «non ne avevo alcuna» col finale. Mi sforzo di ricostruire per mezzo delle rime, chiudo gli occhi, mi mordo le dita: ma non serve, il resto è silenzio.”¹⁴⁴

A ambiguidade encontra-se portanto não apenas no par memória-esquecimento, mas dentro do próprio esquecimento. Há o esquecer ruim, dos heróis e dos aedos, e o esquecer bom, do auditório que escuta o poema. As palavras que ressoam em seus ouvidos são como sombras da Verdade enunciadas pelo poeta, cujo acesso só lhes é permitido assim, de modo mais lânguido, pálido, refratado e mediato. Não é um Esquecimento-Morte, um ocaso da Verdade; é um Esquecimento-Sono,¹⁴⁵ um *pharmakon* que desloca os ouvintes de seus estados atuais e alivia os sofrimentos humanos. Funcionava para os gregos, funcionou para Primo Levi e talvez continue a funcionar para nós.

Se no entanto quisermos estipular as condições para a *Politika*, como é o caso da presente investigação, devemos ter em mente que o discurso mágico-religioso constitui-se-lhe um impedimento. O discurso (*logos*) político deve ser laico, prevalecendo a sua coerência interna ao invés do lugar social de quem fala e do remetimento à uma autoridade divina que o legitime, ambas escusas da importância de se convencer e persuadir pela palavra (*peitho*) unicamente com base na força do argumento.¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹⁴⁵ HARTOG, François. Op. cit. p. 76.

¹⁴⁶ Sublinho este caráter laico do argumento tendo em vista que *Peitho* encontrava-se presente no período arcaico, mas como divindade. Os discursos sem *peitho* eram *epe akraanta*, ou seja, “sem realização”. O termo estava geralmente atrelado ao discurso mágico-religioso de adivinhos; a falta de *peitho* não significava ausência de persuasão pela fala, portanto. Aparecia indissociável à falta de *Pistis*, isto é, de fé na eficácia deste tipo de discurso, o que concomitantemente invalidava sua *peitho*. Para dois casos na antiguidade, ver Haliterses e Cassandra, dotados de dons oraculares e subtraídos de *Peitho* e *Pistis*, provocando a

III. Homeros: unidade, identidade, ritmo

“mesmo que tivessem passado pelas mãos de milhares de poetas e redatores, [a Ilíada e a Odisseia] mostrariam a veemente tendência à unidade da natureza poética e crítica. [...] ao fato de que aqueles grandes poemas surgiram somente pouco a pouco [...] não segue o de que um poema assim não possa – nem deva – ser completo, perfeito e uno.”

(Goethe)¹⁴⁷

Pouco sabemos sobre como e quando foram compostas a *Ilíada* e a *Odisseia*; e ainda menos acerca de Homero, a quem atribuímo-las. Entre os especialistas há todavia dois consensos: i) a *Ilíada*, tomada em seu conjunto, é anterior à *Odisseia*, mesmo que alguns trechos tenham sido acrescentados posteriormente, como o catálogo das naus no canto II ou a Telemaquia no canto I, respectivamente; ii) tais epopeias não são obras da mesma pessoa. Começemos pelo primeiro.

Peter Green, em recente tradução da *Ilíada* para o inglês, estipulou que ela deve ter vindo à lume provavelmente entre 800 e 650 a.C., sendo obra de apenas uma pessoa.¹⁴⁸ Entretanto, a sofisticação depreendida deste texto na versão que nos chegou denota, para Green, uma provável dependência da escrita, que àquela época, como vimos no primeiro capítulo, ainda era escassa.

descrença perante seus enunciados verdadeiros que, na medida em que ninguém fiava-se deles, tornavam-se placebos, isto é, inócuos. (DETIENNE, Marcel. Op. cit. pp. 62, nota 43, e 65-68.)

¹⁴⁷ A crítica de Goethe está endereçada principalmente à visão fragmentada que Schlegel construiu das epopeias homéricas.

¹⁴⁸ BURROW, Colin. *The Empty Bath* (Reviews “Homer: ‘The Iliad’” translated by Peter Green) in *London Review of Books*: Vol. 37, Nº 12, 18 June 2015. p. 3.

Já autores como Moses Finley e Eric Havelock, levando em conta a análise de ambas as epopeias, preferem datá-las por algo em torno de 700 e 550 a. C.¹⁴⁹ Isto quer dizer, foram compostas neste período, mas não necessariamente escritas – algo bem distinto neste contexto. Tudo indica que a primeira “edição” tenha sido confeccionada a pedido do tirano ateniense Pisístrato, no século VI a. C.¹⁵⁰ Apesar d’ela contribuir para a fixação dos poemas, devemos lembrar que não foi o fator decisivo, pois eram poucos os leitores no período, permanecendo a difusão oral¹⁵¹ e, em alguma medida, fluida.

A efetiva fidedignidade mantinha-se mais por um aspecto estilístico característico da poesia oral – isto é, as fórmulas –, bem como por um grupo de rapsodos chamado homéridas, que reclamava para si a descendência de Homero e a preservação de seus poemas tal qual ele os compusera.¹⁵² Obviamente, além disso também concorria o peso da tradição. Nesta época os padrões artísticos eram determinados e limitados pelo gosto social. A criatividade dos poetas estava subjugada à expectativa do auditório. Seria inadmissível que um poeta alterasse determinados lugares, desdobramentos

¹⁴⁹ Mais precisamente, as datas para os autores são: Finley entre 700 e 650 (Op. cit. p. 14); Havelock entre 700 e 550 a. C. (Op. cit. p. 163); Fowler, para a *Iliada*, fala também em aproximadamente 700 (Op. cit. p. 225, nota 22); Fränkel opta pelos séculos VIII ou VII (Op. cit. p. 24, nota 38); e Vidal-Naquet as situa, estranhamente, entre fins do século IX e início do século VIII (Op. cit. p. 15).

¹⁵⁰ Em vã tentativa, Diógenes Laércio procurou retirar, por motivos óbvios, o mérito da iniciativa do tirano Pisístrato, forjando a falsa versão de que a primeira edição teria ficado a cargo de Sólon, que gozava de prestígio. Não passa de uma distorção histórica, motivo pelo qual devemos debruçarmo-nos sobre esta fonte sempre com cautela e desconfiança. Ver LAËRCE, Diógene. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 57. Na Ática as representações épicas começam tarde e aumentam abruptamente a partir de 570-560. Isto se deve à instituição da *Panathenaea* (566) e à introdução do recital dos cantos homéricos nas festividades (ver FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 27, nota 3).

¹⁵¹ GRANDSDEN, K. W. Op. cit. p. 83.

¹⁵² Os homéridas, como mostrou Moses Finley (Op. cit. p. 37-38), por vezes se aproveitavam dessa autoridade para atribuir suas composições ao famigerado poeta. Isto causou enorme confusão; diversos gregos (inclusive Aristóteles) chegaram a considerar os *Hinos Homéricos* e outras epopeias como autênticos. Hoje sabemos tratar-se de um equívoco. Para o caso de Aristóteles, ver nota 172.

da trama ou temperamento das personagens.¹⁵³ Mesmo Mozart mais de XXII séculos depois teve sua verve artística cerceada pelos padrões sociais, padecendo de melancolia mas abrindo caminho para Beethoven, responsável pela afirmação da autonomia do artista, como nos informa Norbert Elias.¹⁵⁴

De casos como estes depreende-se a função social da arte, da qual falaremos adiante. Por ora saibamos que tanto por elementos sociais quanto por componentes internos à própria técnica de recitação épica, a *Iliada* e a *Odisseia* sofreram poucas alterações desde Pisístrato até a sua primeira edição em 1488, levada a cabo pelo grego Demetrius Chalcondyles,¹⁵⁵ e impressa em Firenze, poucos anos após a primeira edição das *Fábulas* de Esopo, de 1474.¹⁵⁶

Os manuscritos da *Iliada* dos quais dispomos, datados do século X d. C. e em sua maioria provenientes do Império Bizantino – pois depois da queda do Império Romano até a Renascença poucos leem grego na Europa, com a insólita exceção dos monges irlandeses! – são a prova disto.¹⁵⁷ A única e

¹⁵³ Como certa vez escreveu Edward Gibbon em seu genial e inesgotável *Ensaio sobre o estudo da literatura*, ancorado em Horácio (*Ars poetica*): “Um autor que queira arriscar uma mudança qualquer deve refletir se a beleza que ela cria, seja ela profunda ou ligeira, compensa a violação das leis. Só assim ele pode justificar seu atentado. [...] Que o poeta, repito, ouse arriscar, desde que o leitor encontre sempre, em suas ficções, o mesmo grau de prazer que a verdade e a consistência lhe ofereciam. Que ele não subverta os anais de um século para introduzir uma antítese.” in *Ensaio de História*. São Paulo: Iluminuras, 2014. pp. 41 e 43. As inovações mais bruscas de Homero foram o episódio do ensinamento de Aquiles, no qual o centauro Quíron, seu tradicional educador, é substituído pelo velho herói Fênix, e o da armadura de Aquiles, que vai para Odisseu e não para Ajax, contrariando a história original.

¹⁵⁴ ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 35-36ss. Ver também o capítulo que sucede “Mozart se torna artista autônomo”, cujo título é “A arte de artesão e a arte de artista”.

¹⁵⁵ MARTIN, Richard. *Apresentação* in HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 18. Também em VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 16., embora este último omita o nome do editor. O próprio Petrarca possuía, segundo o mesmo Vidal-Naquet, um exemplar em grego de um dos poemas e lamentava-se de não poder lê-lo no original por desconhecer o idioma (*Ibid.*, p. 21).

¹⁵⁶ DUARTE, Adriane. *Esopo e a tradição da fábula* in ESOPPO. *Fábulas completas*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 9.

¹⁵⁷ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 21.

significativa mudança foi a divisão em cantos, que é tardia, devendo remontar ao período alexandrino, no século III a. C.¹⁵⁸

Nesta época a grandeza dos poemas de Homero já estava consolidada. Portanto, sua preservação não se deve exclusivamente, como em vários outros casos, à mera sorte. Certamente o clima da região egípcia contribuiu para a preservação dos papiros gregos, que noutros lugares viriam a perecer.¹⁵⁹ Entretanto, mais decisivo foi o profundo interesse despertado pelos poemas, que levou uma legião de copistas a transcrevê-los. Os próprios gregos então já decidiam o que valia ou não ser legado,¹⁶⁰ e nossa imagem da Grécia Antiga é em boa parte mediada pelas escolhas bibliotecárias de Alexandria, como constatou Luciano Canfora.¹⁶¹

Quase no mesmo período, o mérito de Homero como o paroxismo da epopeia grega fora percebido por Aristóteles, na *Poética*.¹⁶² Mas é um conjunto de fragmentos literários gregos encontrados no Egito e publicados em 1949 que nos concede a exata dimensão de sua estima. Havia uma chance em duas que um grego detentor de rolos de papiro tivesse alguma das duas epopeias de Homero. O número supera e muito as obras de Platão e de Aristóteles,¹⁶³ mostrando como o aedo fora mais importante para o mundo grego do que os respectivos filósofos – detalhe ignorado por muitos de nossos contemporâneos.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 19; FINLEY, Moses. Op. cit. p. 33; e HAVELOCK, Eric. Op. cit. p. 184. Havelock chega mesmo a supor que a maioria dos aedos conhecesse a epopeia ideal, mas poucos fossem capazes de recitá-la por inteiro. O faziam nas festividades em partes isoladas e a ordem dos cantos, ou talvez mesmo os cantos, não eram os mesmos, podendo determinados fragmentos de um ou outro juntarem-se para dar origem a um outro episódio (*Ibid.*, p. 174-177).

¹⁵⁹ Sobre o processo de escrita e transmissão das obras, dos motivos de seu perecimento e preservação, ver FINLEY, Moses. Op. cit. p. 17-19; e VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 20-22. Fränkel também chega a perpassar o assunto, embora com menos densidade; porém, nos informa da importância de Homero para o mundo antigo como fator decisivo na preservação das obras, para além dos aspectos físicos (Op. cit. p. 1-3).

¹⁶⁰ FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 3.

¹⁶¹ CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 19.

¹⁶² ARISTÓTELES. *Poética*, 1460a5-15.

¹⁶³ Para ver a proporção precisa, FINLEY, Moses. Op. cit. p. 19.

E a explicação deste encanto exercido pelos dois poemas nos remete ao segundo ponto, relativo à sua autoria. A “questão homérica”, como ficou conhecida, foi posta pela primeira vez por F. A. Wolf em seu *Prolegomena ad Homerum*, de 1795, onde afirmara não só que os compositores das epopeias não eram a mesma pessoa, como eles teriam sido vários, e provavelmente analfabetos.¹⁶⁴ Sendo assim, devemos falar de Homeros.

A própria figura histórica de Homero pode ser colocada sob suspeita. Nada sabemos sobre sua biografia, com exceção d`uma parca suposição ligada aos homéridas de que ele teria nascido na ilha de Quios, no mar Egeu.¹⁶⁵ Parece plausível crer que os gregos utilizassem o nome “Homero” para designar todo um conjunto ou tradição de aedos; há inclusive uma teoria segundo a qual o nome derivaria d`uma palavra arcaica para “festival”, onde os épicos seriam executados, assim como se atribuía a autoria de um poema a Dionísio ou a Orfeu.¹⁶⁶ Contudo, nenhuma destas conjecturas elimina a possibilidade da existência de Homero.

Seu nome não parece artificial; é provável que Homero tenha sido alguém preocupado em transcrever ou dar forma final aos épicos, e daí ligarem-no a tais poemas, ou um poeta extraordinário que conseguiu se sobressair individualmente.¹⁶⁷ Isto não afasta, por sua vez, a certeza de que a *Iliada* e a *Odisseia*, da maneira como chegaram até nós, são obras coletivas, sociais, que remontam a uma tradição oral proveniente daqueles tempos

¹⁶⁴ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 65 e 122-123; LOURENÇO, Frederico. *Prefácio* in HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. P. 42. Grandsden sustenta uma posição dizendo que a “questão homérica” fora posta não por Wolf, em 1795, mas por um ensaio de Robert Wood, de 1769, intitulado *On the original genius of Homer*. Entretanto, dentre os que consultei é o único autor que alude a essa hipótese e texto (Op. cit. pp. 98-99).

¹⁶⁵ Finley chega a falar inclusive de uma hipótese absurda de que Homero teria sido primo de Hesíodo (Op. cit. p. 27). Vidal-Naquet nos apresenta uma outra estapafúrdia: a da *Odisseia* ter sido composta por uma mulher. (Op. cit. pp. 81-82.)

¹⁶⁶ De acordo com Fowler este argumento é criado por Durante e revivido por West (Op. cit. p. 227, nota 28).

¹⁶⁷ FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. pp. 6-7.

sombrios entre os séculos XI e IX. Deste período foram herdadas e aperfeiçoadas fórmulas orais – a prova está em encontrarmos nos poemas versos que descrevem, com uma precisão arqueológica, objetos cujo desconhecimento por parte dos aedos do século VIII em diante é notório.

Podemos inclusive contestar a ideia de autoria na Grécia Arcaica. A despeito dos casos de Hesíodo e Píndaro, ela parece se estabelecer apenas com Heródoto – e depois mais acentuadamente com Tucídides –, que abre a sua obra com as seguintes palavras:

“Esta é a exposição da investigação de Heródoto de Túrio, para que os acontecimentos passados não sejam extintos entre os homens com o tempo, e para que os feitos grandiosos e maravilhosos, uns realizados por helenos e outros por bárbaros, não fiquem sem glória, e expor os motivos pelos quais guerrearam uns contra os outros.”¹⁶⁸

Por vezes interessantes, os esforços de leitura dos filólogos em avaliar as epopeias homéricas verso a verso é improfícua quando se busca entender o seu sentido. O melhor método de análise parece ser o global, isto é, considerá-las como um todo.¹⁶⁹ Cada um dos poemas guarda uma unidade interna impressionante – e ressaltada interna, pois entre eles há rupturas evidentes, como mostrarei –, tenham sido compostos por três, trinta ou trezentos aedos. Por suposto, objetar-se-ia que a unidade de tema ou estilo é indício de autoria única. Raciocínio equivocado, sobretudo em se tratando de obras de caráter eminentemente oral.¹⁷⁰

¹⁶⁸ HERÓDOTO. *Histórias*, I. Fowler defende, ao contrário, que a concepção de autoria já existia no período, citando o caso dos homéridas como justificativa (Op. cit. p. 227); o exemplo é extremamente infeliz, pois os homéridas representam exatamente o oposto quando tentam submeter suas composições à autoridade de Homero ou do grupo.

¹⁶⁹ FINLEY, Moses. Op. cit. p. 47.

¹⁷⁰ *Ibid.*, Op. cit. p. 30. Mesmo quando estamos a lidar com obras escritas, o argumento ainda permanece insuficiente. O eminente helenista T. H. Irwin, no prefácio à famigerada *Carta VII* de Platão, estipula que era muito comum na Antiguidade praticar o estilo de um autor –

De certo modo isto se explica pela técnica em comum usada pelos aedos e pela absorção da tradição de estilo formular; ao invés de quererem afirmar sua genialidade frente aos outros, serviam-se do já composto para aperfeiçoá-lo, assim como um ourives a modelar uma joia trabalhada por seu mestre. E pouco a pouco, como disse Goethe, foram surgindo a *Iliada* e a *Odisseia*, resultados d`um coletivo acúmulo artístico sem precedentes.

Mas se havia esta repetição compulsiva, em que consistia a idiosincrasia de “Homeros”? A resposta reside na maneira como escolhia, ligava e inovava – sem distorcer em demasia – as fórmulas e episódios; seu brilhantismo não estava em desvencilhar-se da tradição, mas no modo como se servia dela para compor.¹⁷¹ Basta lembrarmos: se é verdade que 1/3 das epopeias homéricas estão constituídas por fórmulas, os outros 2/3, ou seja, a maior parte delas, não. E foi neste espaço onde elas provavelmente afirmaram sua pujança frente aos outros épicos.

Infelizmente temos poucas informações ou vestígios de épicos contemporâneos às epopeias homéricas. De acordo com Fränkel, ambas faziam parte de um possível ciclo troiano que compreenderia um total de oito epopeias, percorrendo desde a escolha de Páris até a morte de Odisseu, sem qualquer sobreposição.¹⁷² Os cinco primeiros – dentre os quais os *Cantos*

inclusive forjando cartas – a fim de se obter qualquer sorte de lucro ou tão-somente para treinar a escrita. A semelhança com o estilo de Platão, portanto, não garante de maneira alguma a autenticidade da obra. Ver IRWIN, T. H. *Introdução à Carta VII, de Platão* in PLATÃO. *Carta VII*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. pp. 14-18.

¹⁷¹ ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. pp. 128-129; e FOWLER, Robert. Op. cit. p. 226. Sobre o modo como o poeta se servia das fórmulas, ver VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 125, e 127 para o improvisado. Já Finley dirá que antes de serem transcritas, não havia uma *Iliada* ou *Odisseia* originais; era uma pluralidade de *Odisseias* e *Iliadas* possíveis, pois os episódios eram mobilizados de acordo com cada recitação (Op. cit. p. 29).

¹⁷² FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 6. O autor chega inclusive a falar que as duas epopeias homéricas seriam as peças principais da série, e a *Iliada*, por supostamente ter sido a primeira transcrita, serviu de base para as outras a fim de que não se repetissem histórias e tornassem tudo mais enfadonho (*Ibid.*, p. 24). Porém ele esquece que poucos tinham acesso a papiros ou liam naquela época. Finley diz que, até os séculos V ou IV, aproximadamente, se atribuía todo o ciclo a Homero (Op. cit. p. 34). O próprio Aristóteles na *Poética* (1448b25) atribui a Homero

cíprios, que nos chegaram em fragmentos¹⁷³ – narrariam a Guerra de Troia do início à derrocada da cidade; os outros três contariam o retorno dos heróis (*Nostoi*), a errância e o retorno de Odisseu (*Odisseia*), e suas últimas viagens até falecer.

Fato é que o desaparecimento destas obras nos trouxe “la dificultad categórica de saber lo que pertenece al poeta y lo que pertenece al lenguaje”, como disse Borges em seu *Las Versiones Homéricas*,¹⁷⁴ tendo em vista que não há comparação possível entre a *Ilíada/Odisseia* e as outras composições a fim de descobrirmos quando são fórmulas do próprio aedo ou quando são fórmulas tradicionais. Logo, ignoramos – por falta de opção – as ênfases de Homero, cuja consequência mais imediata na concepção do companheiro de Bioy Casares é a miríade de traduções, todas divergentes e igualmente genuínas.¹⁷⁵

uma obra chamada *Margites*, mostrando o quão cuidadosos devemos ser ao utilizá-lo como fonte de informação para a Grécia Arcaica.

¹⁷³ Sobre a informação da existência destes cantos, ver GRANDSDEN, K. W. Op. cit. p. 81; e VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 127 (onde defende que boa parte da obra de Eurípides seria neles inspirada).

¹⁷⁴ BORGES, Jorge Luís. *Las Versiones Homéricas* in *Discusión* (Obras Completas: 1923-1972). Buenos Aires: Emecé Editores, 1974. p. 240. A questão da ênfase se encontra na página seguinte. Sobre esta indistinção entre as fórmulas que seriam do autor e aquelas da tradição, ver também ZUMTHOR, Paul. Op. cit. p. 129.

¹⁷⁵ As traduções inglesas dos épicos de Homero são um verdadeiro legado e um mundo à parte. Sobre elas, ver o texto de Grandsden; há também um capítulo dedicado ao tema no *Companion to Homer*. Borges analisa exatamente traduções inglesas para fundamentar seu argumento, mas, curiosamente, esquece das famosas traduções de Hobbes da *Ilíada* e da *Odisseia*, feitas na década de 1670; mais estranho ainda é, com sua erudição descomunal, ter negligenciado um poema de Keats intitulado *On First Looking into Chapman's Homer*, no qual o poeta legitima o argumento borgiano de que uma tradução pode abrir um novo texto para o leitor, ainda mais em se tratando de Homero: “Much have I travell'd in the realms of gold, / And many goodly states and kingdoms seen; / Round many western islands have I been / Which bards in fealty to Apollo hold. / Oft of one wide expanse had I been told / That deep-brow'd Homer ruled as his demesne; / Yet did I never breathe its pure serene / Till I heard Chapman speak out loud and bold: / Then felt I like some watcher of the skies / When a new planet swims into his ken; / Or like stout Cortez when with eagle eyes / He star'd at the Pacific – and all his men / Look'd at each other with a wild surmise – / Silent, upon a peak in Darien.” In *Ode sobre a melancolia e outros poemas* (ed. bilíngue). São Paulo: Hedra, 2010. p. 102-105. De fato, as traduções ou transcrições (para falarmos em termos de Campos) às vezes podem elevar o texto acima do original, superando-o em sentido, graciosidade e estilo. Se a *Ilíada* tivesse sido escrita em inglês, seu autor se chamaria Alexander Pope. Sua inigualável

Porém as fórmulas tradicionais, cabe ressaltar, detêm outra função, alheia a permitir ao poeta ter tempo de improvisar os versos seguintes enquanto recita aqueles decorados. Tais “tempos mortos”, conhecidos inclusive pelo auditório, permitem que este descanse e prepare a escuta ou atenção para o trecho subsequente.¹⁷⁶ Em meio a estas repetições que, supunha-se, o poeta dominava com maestria, poderiam ser introduzidas alterações, frustrando deliberadamente a expectativa dos ouvintes. No ambiente de recitação perdurava a tensão; o auditório então permanecia alerta, escutando. Sob a aparência do mesmo, a qualquer instante poderia suceder o outro.

Para circunscrever esta técnica, Eric Havelock cunhou o termo *princípio do eco*. Duas são suas características principais. A primeira é a antecipação.¹⁷⁷ O eco é sempre antecipado por um som qualquer. Neste sentido, toda a epopeia homérica contém, desde os primeiros versos – quiçá desde a primeira palavra –, os desdobramentos da trama. Está a indicar qual é o próximo movimento, seja pela fala de um deus, um presságio ou mesmo alguma ponderação irresistível do poeta acerca do episódio. Apenas a título de exemplificação, quando Zeus diz:

“Pois não desistirá da guerra o temível Heitor
antes que junto às naus se erga o Pelida de pés velozes,
no dia em que às popas das naus combaterão
no mais terrível aperto em torno de Pátroclo morto,
tal como está destinado. [...]”

tradução elevou Homero acima de si mesmo, superando inclusive, arriscar-me-ia a dizer, o original grego.

¹⁷⁶ FINLEY, Moses. Op. cit pp. 29 e 33. Também em Vidal-Naquet, que falará da fluidez das fórmulas, notadas por Adam Parry, filho de Milman (Op. cit. pp. 124-127).

¹⁷⁷ Para a teoria do eco em Havelock, ver Op. cit. pp. 177-179. Já para a antecipação (que obviamente é sempre para frente, sendo a ideia de recordação, visual, e que portanto, por engendrar a ideia de retrospectiva, afigura-se equivocada para interpretar Homero), ver pp. 137-139.

(*Iliada*, VIII, 473-477)

E cantos depois o próprio aedo intervém, vaticinando:

“Imediatamente [Aquiles] chamou por Pátroclo, seu companheiro,
gritando de junto da nau. Ele ouviu e saiu da tenda
igual a Ares – o que foi o início da desgraça.”

(*Iliada*, X, 603-604)

Tudo isso indica o que irá ocorrer, não se sabe quando ou como, aumentando a expectativa dos ouvintes. Noutro caso, descrevendo a couraça que Agamêmnon vestia, presenteada por Cíniras, o poeta detalha: “Serpentes azuis entrançavam-se até o pescoço, / três de cada lado, semelhantes ao arco-íris que o Crônida / põe no meio das nuvens, como portento para os mortais.”¹⁷⁸ As imagens utilizadas são sinais de antecipação: o arco-íris é símbolo do pressentimento da chegada d’um horror terrível; já a cobra representa sede de sangue e uma misteriosa morte à espreita. Nas palavras de Fränkel: “Translated into speech, the description of the armor means: Agamemnon clothed himself with a savage urge to kill, and dreadful deeds of war were in preparation.”¹⁷⁹

Alguns leram nestas e noutras passagens um Homero alegórico. Devo advertir que isso é um equívoco e não existe nada mais estranho à sua poesia do que a alegoria. Homero é um poeta no máximo metafórico, mas o mais das vezes literal – os símiles, dos quais nos ocuparemos mais a frente, comprovam. Alegações como as de David Hume em sua *História Natural da Religião* estão impregnadas pela interpretação renascentista, e, mais incisivamente, pela influência de Alexander Pope – influência esta que ainda carece de estudo mais aprofundado:

¹⁷⁸ HOMERO. *Iliada*, XI, 26-28.

¹⁷⁹ FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 39.

“As alegorias imaginadas por HOMERO e outros mitólogos são muitas vezes tão forçadas, eu reconheço, que um homem sensato se sente inclinado a rejeitá-las totalmente e a considerá-las mero produto da fantasia e da vaidade dos críticos e comentadores. Mas é inegável, ainda que para a mais superficial consideração, que a alegoria realmente ocupa um lugar na mitologia pagã.”¹⁸⁰

Retomando, a segunda característica da teoria do eco é a semelhança – mas não identidade – entre o som original e o propagado. Este aspecto passa ao largo de ser explorado por Havelock. Burrow é quem o faz:

“That rhythm of action, which combines repetition with asymmetry, is the rhythm of Homeric narrative and of the Homeric style. [...] the beat of repetition tells you this must happen, then, behold a wonder, it does not. [...] Homer isn't a plain and direct poet. Repetition tends to bring variation, and can unleash a whole set of unpredictable reactions.”¹⁸¹

Os exemplos pelos quais optou em sua resenha são os confrontos entre Eneias e Aquiles e entre este e Heitor, na *Ilíada*, ambos envolvendo arremessos de lanças. Curiosamente, no final da *Odisseia* encontra-se um caso ainda mais claro, também envolvendo disputa com lanças. Seguem os versos para que fique nítido o segundo aspecto do princípio. A cena se desenvolve quando

¹⁸⁰ HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 54. Grandsden discorre bem sobre como a influência da alegoria em Homero tem origem na Renascença. Vidal-Naquet parece ler no canto I da *Ilíada*, quando Apolo desfere as flechas contra os aqueus, uma manifestação alegórica que indica terem sido os aqueus assolados pela peste (Op. cit. p. 56). Concordo que o significado possivelmente seja este, mas não me parece que a ação de um deus seja o suficiente para caracterizar uma alegoria. Para uma refutação de Homero alegórico, ver também FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 61, na qual, ao tratar das divindades como Terror e Medo, que acompanham o exército que avança sobre o oponente, afirma: “Powers such as these are neither allegories nor the creations of fancy. War, battle lust, and the terror of an approaching enemy are realities.”

¹⁸¹ BURROW, Colin. Op. cit. pp. 4-6.

Odisseu e os seus sequazes estão a combater os pretendentes de Penélope, sendo estes os primeiros a arremessá-las:

“Assim falou [Agelau], e eles todos atiraram, como pediu,
ansiosos; e todos os projéteis Atena tornou estéreis.
Um deles o batente do bem-construído salão
atingiu; outro, a porta compacta, justa.
De outro, o chuço pesado de bronze caiu na parede.”
(*Odisseia*, XXII, 255-259)

Agora, após breve exortação de Odisseu, é seu grupo quem toma a iniciativa.

“Assim falou [Odisseu], e eles todos atiraram lanças agudas
mirando em frente; a Demoptólemo, Odisseu;
a Euríades, Telémeco; a Étalo, o porcariço;
e a Pisandro matou o varão vaqueiro de bois.
Assim todos juntos morderam o chão incomensurável;”
(*Odisseia*, XXII, 265-269)

Temos então os pretendentes arremessando as lanças: expectativa, tensão, preenchimento – os pretendentes erram, por intervenção divina. Depois nova tensão, provocada por aquilo que parecia ser a mesma sequência, mas agora por ação de Odisseu e seu grupo: arremesso, expectativa... espanto – eles acertam; o mesmo vira outro. Depois o encadeamento se repete mais uma vez no canto.

A ideia que está sendo posta aqui, tanto por Havelock quanto por Burrow, é a de *ritmo*. O tempo de Homero, como vimos, era de não-letramento. Por isso, toda a sua epopeia está organizada por princípios acústicos, e não, visuais. Contrapõem-se desta maneira àqueles que defendem a opinião de um aedo geômetra, cuja analogia com os versos introduzir-se-ia

através da recorrência à arte do período, como se importasse os hexâmetros dos vasos.¹⁸²

Em outros termos, poetas não emulavam pintores. Na Grécia Antiga, como percebeu o eminente Werner Jaeger em sua monumental obra *Paidéia: A Formação do Homem Grego*, os artistas mudos – isto é, escultores, pintores e arquitetos – produzem uma arte que se insere na esfera da *agalma* (ornamento), enquanto aqueles que lidam com a fala, com a palavra, com o som – incluindo os artistas cegos, como aedos e músicos – têm uma função menos ornamental e mais educadora, sendo os verdadeiros responsáveis pela construção da *paideia* grega. Tal grupo, diz Jaeger, não engendra *agalma*, mas *agon* (conflito); e o próprio *ideal agônico* – tão caro ao surgimento e exercício da *Politika*, como veremos – contém em si o pressuposto do movimento e do ritmo para que seja levado a cabo.¹⁸³

Mas se o didatismo na poesia de Hesíodo parece incontestado, na de Homero há quem queira refutá-lo.¹⁸⁴ As tentativas, a meu ver, foram

¹⁸² Para os temas do ritmo e antecipação em Havelock, ver Op. cit. pp. 137-139: “O olho pode rever, isto é, fazer retrospecto; a orelha e a boca não podem. O autor-recitador executa sua obra seguindo sempre em frente, e só para a frente; e a memória que repete a composição também funciona assim, seguindo em frente. Isso significa que o que somos tentados a chamar de correspondência ou simetria na realidade é um processo de contínua antecipação. O autor tem de indicar, ou prevenir, ou predizer qual será, mais provavelmente, a coisa que dirá, ou a seguinte, no próprio momento em que diz a coisa dada de imediato. Assim, a memória, enquanto absorve o enunciado A, é semi-preparada para deslocar-se rumo ao enunciado B.” (*Ibid.*, pp. 137-138)

¹⁸³ Disso podemos concluir uma aproximação entre o desenvolvimento da poesia e o surgimento da *Politika*, bem como entre a atividade política e a fala, ao invés da imagem (como lembra Detienne, a *Politika* se contrapõe a escrita, vide *A Invenção da Mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Distrito Federal: UnB, 1992. p. 66). Em relação ao trecho de Jaeger: “Comparou-se com frequência a ação educadora dos Gregos à dos artistas plásticos; os Gregos, porém, nunca falam da ação educadora da contemplação e da intuição das obras de arte, no sentido de Winckelmann. A palavra e o som, o ritmo e a harmonia, na medida em que atuam pela palavra, pelo som ou por ambos, são as únicas forças formadoras da alma, pois o fator decisivo em toda a *paidéia* é a energia, mais importante ainda para a formação do espírito que para a aquisição das aptidões corporais no *agon*.” (JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 18)

¹⁸⁴ Dois autores que não veem um didatismo na obra de Homero são Fränkel, que o admite esboçado na *Odisseia*, tendo influenciado Hesíodo, mas não para a *Iliada* (Op. cit. p. 93), e Grandsden, que o nega totalmente (Op. cit. p. 106).

fracassadas. O caráter didático da poesia homérica talvez tenha passado despercebido a muitos pois seu didatismo é indireto – ao contrário do hesiódico, direto. Tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia* a trama permanece no plano central, deslocando os ensinamentos para o interior das ações das personagens ou para os símiles. Isto ocorre primeiramente porque proceder por exemplos facilita a imaginação e o aprendizado; em segundo lugar, pelo fato de que colocar pessoas incomuns, ou seja, heróis estimados socialmente agindo de determinada maneira estimula os ouvintes a seguir aquele comportamento.¹⁸⁵ Assim pronunciar-se-á Havelock:

“Não uma sequência de proposições assentada na sintaxe do verbo *ser* e logicamente empregadas, mas uma corrente de símiles, metáforas, casos e exemplos, desafio irascível, medo, desespero, mágoa – são essas coisas o que sai das bocas dos oradores homéricos; [...] A sintaxe da fala rítmica memorizada não é propícia, pois, ao tipo de enunciado que diz: ‘Os ângulos de um triângulo equivalem a dois ângulos retos’; ou: ‘A coragem consiste na compreensão racional do que deve e do que não deve ser temido’. Não é propícia justamente ao tipo de enunciado que a dialética socrática mais tarde reclamaria, um enunciado cujo sujeito deve ser, de preferência, um conceito, e não uma pessoa, com um verbo mais para ‘ser’ do que para ‘fazer’. Nem princípios, nem leis, nem fórmulas condizem com uma sintaxe memorizável oralmente. Ela, em vez disso, comporta pessoas e eventos que agem ou acontecem. Se uma coisa é sempre de um jeito, ou se considera sempre desse jeito (ou do contrário), não é gente viva (ou morta), homem ou mulher; nem pode vir a manifestar-se numa ação ou situação. [...] O verso memorizado oralmente funda-se no contingente: lida com um panorama de acontecimentos, não com um programa de princípios.”¹⁸⁶

¹⁸⁵ O mesmo serve para ações censuráveis, que seriam evitadas quando algum herói as comete.

¹⁸⁶ HAVELOCK, Eric. Op. cit. pp. 133-136. Se quisermos pôr nas palavras de Octavio Paz, “o poema não abstrai a experiência”, ao contrário de físicos, matemáticos e filósofos (Op. cit. p. 193).

A passagem nos sugere mais um motivo para a utilização de enunciados práticos por Homero. Embora já se desfrute dos benefícios do alfabeto, que permitem uma descrição mais rica, a linguagem homérica ainda não é inteiramente conceitual e abstrata – algo que será comprovado pelos deuses antropomórficos e pela ausência de uma teoria da *akrasia*, temas do capítulo seguinte –, alcançada somente após a ruptura com o ritmo, ou seja, na prosa.¹⁸⁷

Outro aspecto importante a notar é o fosso sintático entre poesia e filosofia. A primeira abarca o “fazer”, enquanto a segunda, o “ser”. No capítulo final exploraremos como a *Politika* esteve bem menos afeiçoada ao ser (*onta*) do que ao fazer, consistindo mais numa experiência do que numa coisa ou ideia, aproximando-se mais da poesia do que da filosofia. Voltemos ao didatismo.

O vigor da poesia de Homero não se situa apenas na influência exercida sobre a ação e a educação dos gregos. Alguns intérpretes contemporâneos chegam a afirmar que os poemas homéricos afetavam inclusive o modo de pensar daquelas pessoas – embora, como sabemos, ninguém jamais tenha falado o grego homérico (a não ser que consideremos Odisseu como Ninguém), esta mistura de fundo eólico e estrutura jônica extremamente artificial, preocupada em adequar-se às exigências rítmicas da memorização.¹⁸⁸ É neste sentido que o Havelock fala de um “Homeric state of

¹⁸⁷ Bruno Snell, em seu clássico *A Descoberta do Espírito* (Lisboa: Edições 70, 1992.), chama a atenção para a profusão de termos relativos à visão presentes em Homero, e que desaparecerão em período posterior (pp. 22-23). Além disso, afirma que “[...] há muito se observou que, nas línguas relativamente primitivas, a abstração não se encontra desenvolvida e que, em compensação, tais línguas possuem uma riqueza de expressões referentes ao concreto e sensível, que são estranhas a uma língua mais desenvolvida.” (p. 20) – corroborando as teses expostas no primeiro capítulo desta dissertação a respeito das primeiras linguagens terem sido figuradas e extremamente empíricas.

¹⁸⁸ Sobre o grego artificial de Homero, ver FINLEY, Moses. Op. cit. p. 17 e 30; VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 19; GRANDSDEN. Op. cit. p. 82; FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 25: “[...] Homeric epic has its own language, an artificial language which never existed outside epic, and which belongs only to epic.” Apesar disso, todos o entendiam (até 300 a. C.

mind". Inúmeros gregos deviam recorrer às fórmulas para dar respostas, tomar decisões e refletir, pois ali estavam armazenados os conhecimentos culturais de uma sociedade não-letrada. Sendo assim, Havelock afirma: "Control over the style of a people's speech, however indirect, means control also over their thought."¹⁸⁹

As famigeradas críticas de Platão dirigidas a Homero corroboram a amplitude de sua penetração no pensar e no agir gregos até a época clássica; também atestam o caráter didático e utilitário daquela poesia, ainda que para tentar descredenciá-lo:

“– Por conseguinte, não vamos pedir contas a respeito de outros assuntos a Homero ou a qualquer outro dos poetas, perguntando se algum deles era médico, e não só imitador da linguagem dos médicos, ou a quantas pessoas qualquer poeta dos antigos ou dos modernos se diz ter restituído a saúde como Asclépios, ou quantos discípulos deixou na arte de curar, como os descendentes que aquele teve; tão-pouco façamos perguntas sobre as outras artes; deixemo-los. Mas acerca daqueles assuntos mais elevados e mais belos, sobre os quais Homero se abalançou a falar, guerras, comando dos exércitos, administração das cidades e educação do homem, é de certo modo justo dirigirmo-nos a ele para o interrogar: ‘Meu caro Homero, se, relativamente à virtude, não estás afastado três pontos da verdade, nem és um fazedor de imagens, a quem definimos como um imitador, mas está afastado apenas dois, e se foste capaz de conhecer quais são as atividades que tornam os homens melhores ou piores, na vida particular ou pública, diz-nos que cidade foi, graças a ti, melhor administrada, como sucedeu com a Lacedemónia, graças a Licurgo, e com muitas outras cidades, grandes e pequenas, devido a muitos outros? Que Estado te aponta como um bom legislador que veio em

a Grécia possuía inúmeros dialetos, que variavam na pronúncia e na ortografia, não em vocabulário e sintaxe).

¹⁸⁹ HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Massachusetts: Harvard University Press, 1963. p. 142. Para o tema do “Homeric state of mind” ver pp. 134 e 140.

seu auxílio? A Itália e a Sicília indicam Carondas, e nós, Sólon. E a ti, quem?
Teria alguém para indicar?”¹⁹⁰

Antes de Platão, Homero já tinha sido alvo de duras palavras por parte de Xenófanes e Heráclito, no período arcaico, e de avaliações mais contemporizadoras por parte de Heródoto e Tucídides, no período clássico. Não obstante a intensidade dos comentários dirigidos à sua poesia, o formidável é que todos evidenciam, implícita ou explicitamente, a pretensão didática embutida nos épicos homéricos, em particular, e na poesia grega arcaica, em geral. O comediógrafo Aristófanes, em sua peça *As rãs*, escancara de vez esta faceta ao colocar a seguinte fala na boca da personagem Ésquilo – o trágico –, aproveitando para tecer elogios a Homero:

“Eis no que o poeta deve exercitar-se! Poetas
magnos têm sido úteis sempre. Ritos sacros,
Orfeu nos ensinou a nos abster de sangue;
Museu, a cura das moléstias e os oráculos;
Hesíodo, as estações das frutas e a aradura.
Teria Homero fama sem o ensino de algo
útil, arroubo, ordem, armamento de homens?”
(*As rãs*, vv. 1030-1036)

Penso que tais exemplos sejam o suficiente para convencer o leitor do ponto em questão. Ponderaria somente sobre mais uma característica que devemos ter em conta quando falamos de arte no período grego: sua função social. Quando falamos de arte na Grécia Antiga, o sentido é bem diverso

¹⁹⁰ PLATÃO. *A República*. 599C-599E. Platão trata de maneira mais ampla de Homero desde 598D até 600D. Destaquei apenas o trecho que parecia mais interessante para a discussão. Veremos no próximo capítulo que Hannah Arendt tem uma outra hipótese, mais sutil e interessante, para a crítica de Platão a Homero. E os gregos poderiam até não usá-lo como fonte de estratégias militares, mas há um episódio conhecido no qual Atenas se vale da *Iliada* para legitimar historicamente intervenções militares contra Mégara na ilha de Salamina, no século VI, vide ARISTÓTELES. *Retórica*. 1375b35-39.

daquele entendido contemporaneamente, de fruição estética. A arte tinha um objetivo social e educativo, visando mais a instrução do que o deleite.¹⁹¹ Dentro de uma sociedade predominantemente oral, como era a da Grécia Arcaica, os conhecimentos adquiridos eram preservados e transmitidos através da poesia, de mais fácil memorização que a prosa, por óbvias questões de ritmo. Neste sentido que Havelock chama a *Ilíada* e a *Odisseia* de “*homeric encyclopedia*”.¹⁹² É somente com o advento da escrita que a prosa (e a leitura) substituem paulatinamente a escuta e o poema na tarefa pedagógica e no papel de preservar os saberes de um povo.

Até aqui vimos a unidade da obra de Homero – sustentada mesmo após a constatação da fragmentação da identidade do aedo –, os seus atributos orais (eco e ritmo) e a sua importância social mediante o didatismo. Agora cabe reunir este material a fim de projetar aquilo que denominei “as quatro camadas de apreensão” da *Ilíada* e da *Odisseia*, no intuito de justificar brevemente o uso de Homero como fonte histórica.

IV. *Arqueologia das epopeias*

*“[...] Agamémnon entrou nessa altura na posse de tudo isto
e por dispor de um poder naval maior que o dos outros
se lançou na expedição, impelido não tanto pela generosidade,*

¹⁹¹ Sobre a função social da arte na Grécia Antiga, ver o incontornável artigo de Alexander Nehamas, *Plato and the Mass Media* in *The Monist*, Vol. 71, No 2, *Aesthetics and the Histories of the Arts* (APRIL, 1998). Curiosamente, autores de esquerda retomaram este sentido. No teatro contemporâneo, Bertolt Brecht certamente foi o mais significativo deles (quem chamou-me a atenção para este aspecto do dramaturgo foi Fernando Muniz, em aprazível tarde de tertúlia junto a alguns amigos e, é claro, Dionísio). Um caso brasileiro contundente é o de Mario de Andrade, como se pode depreender da sensível biografia escrita por Eduardo Jardim, *Mário de Andrade: Eu sou trezentos: vida e obra*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015. pp. 51-57.

¹⁹² HAVELOCK, Eric. Op. cit. (1963) pp. 61-86. Cabe acrescentar que Werner Jaeger, ao que parece antes mesmo de Havelock, já atinara para o caráter educacional da poesia homérica, embora sua ênfase seja outra (ver Op. cit. pp. 54-61).

*mas pelo medo. Na realidade é evidente
que ele apareceu equipado com o maior número de navios,
tendo mais outros ainda para ceder aos Arcádios,
como Homero demonstrou,
se é que Homero é testemunha suficientemente idónea.”*
(Tucídides)

A *Iliada* e a *Odisseia* não são testemunhos ou relatos. Disso poder-se-ia inferir que não possuem qualquer validade documental, colocando-se sob suspeição tudo aquilo que narram. Abrigariam tão-somente *fictae* e não *factae* – para pôr em termos anacrônicos, porém mais límpidos. Percebê-las assim, devo advertir, é um equívoco, quando não ingenuidade. Da ausência de fatos verídicos não se segue que estejam ausentes práticas verossímeis. Dito de outro modo, devemos levar em conta os ensinamentos de Marc Bloch e, diante das fontes, “fazê-las falar”, mesmo que a contragosto, desenterrando vestígios que não queriam ou não pretendiam nos revelar.¹⁹³ Não é porque a Guerra de Troia possivelmente jamais ocorreu enquanto fato histórico nas proporções narradas que historicamente as guerras em virtude de mulheres e poder não eram comuns; não é porque Aquiles, Agamêmnon, Odisseu e outros heróis jamais existiram enquanto pessoas que não incorporavam um determinado valor vivenciado por homens hoje anônimos. As epopeias homéricas, portanto, podem não nos revelar fatos particulares, mas tal não as impede de desvelarem uma mentalidade e um comportamento de determinado período. Se Homero já pertence à sociedade dos poetas mortos, mais verdadeiro ainda seria dizer que é um poeta das sociedades mortas.

Àqueles mais generosos com o belíssimo livro de Moses Finley, *The World of Odysseus*, esta seria a interpretação plausível a se extrair dali. Os

¹⁹³ BLOCH, Marc. Op. cit. p. 78.

épicas de Homero descrevem determinadas práticas socioculturais de um mundo entre os séculos X e IX,¹⁹⁴ do qual o aedo herdou a tradição dos cantos. Como veremos, eles descrevem muito mais que isso. Entretanto, apesar de insuficiente, a análise de Finley não parece ser de todo enganadora.

Marcel Detienne foi quem fez a leitura menos generosa do texto. Sua crítica, assaz assoberbada, pedante e em diversos pontos falha, incide sobre a ideia de *coerência* interna das epopeias e sobre o *controle* dos mitos por Homero.¹⁹⁵ Para Detienne, o aedo profere exclusivamente ficções disparatadas da História, desvinculadas de quaisquer vestígios das sociedades dos séculos X e IX.¹⁹⁶ Nem o ponto da indiscernibilidade entre história e ficção, que soa o mais aceitável, é inteiramente certo.¹⁹⁷ Os símiles, esquece-se Detienne, detêm zero de mitologia e ficção; são imagens do cotidiano que, se não apresentam fatos históricos (acontecimentos singulares), nem por isso deixam de mostrar modos de vida historicamente circunscritos (casos gerais).

Outro autor cuja tinta ácida de Detienne tenta corromper é Eric Havelock. Entre contestações – mais amenas, é verdade – e elogios, alega que este comete um deslize ao supor que o didatismo homérico manteve-se influente desde o século VIII até a época de Platão – como se a construção de barcos não tivesse melhorado suas técnicas ou as maneiras pelas quais se dão as relações sociais não tivessem se alterado. Acontece que em momento algum Havelock supõe este engessamento. Ele admite inclusive que as

¹⁹⁴ Vide FINLEY, Moses. Op. cit. p. 82. Dentre os aspectos históricos gerais da época estariam o caso do *basileu* e da instabilidade de autoridade no período.

¹⁹⁵ Tomei contato com o texto e crítica de Detienne graças à alusão feita no ensaio de Carlo Ginzburg intitulado *Paris, 1647: um diálogo sobre ficção e história* in *O fio e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Ginzburg limita-se a indicar a crítica sem explorá-la, insinuando apenas que Detienne fez uma leitura equivocada também de Vidal-Naquet. Ademais, acrescenta um texto de Arnaldo Momigliano, contido na *Rivista Storica Italiana*, 94 (1982), que contestaria o posicionamento de Detienne (ver nota 1 do referido ensaio). Infelizmente não tive acesso ao texto.

¹⁹⁶ Note-se ainda que Detienne sequer alude ao livro de Snodgrass, *The Dark Age of Greece: An Archeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries B. C.*, cuja crítica às teses de Finley é mais séria e consistente, e da qual pareceu-me tentar valer-se.

¹⁹⁷ DETIENNE, Marcel. Op. cit. (1992) p. 53.

epopeias sofreram alterações – também usando evidências filológicas! –, e que tais alterações são fruto da adaptação aos novos costumes.¹⁹⁸ O didatismo fornecia a apresentação de uma esquema geral; os detalhes e meandros dependiam da observação (se visível) e prática (se relações) extratextuais. O que Havelock diz, sim, é que até praticamente a geração de Platão as composições permaneceram orais, e isto em alguma medida explica que as alterações se dessem mais lentamente. E só pelo fato de Detienne falar que Havelock discorre sobre a “descoberta do alfabeto sírio-fenício”¹⁹⁹ pelos gregos nos mostra o quão desatenta foi a sua leitura – se é que a fez –, pois, como expus no capítulo precedente, ele define expressamente que a linguagem dos fenícios era silábica e não alfabética, tendo sido o alfabeto uma invenção grega.

Deixemos a pugna de lado e concentremo-nos nas quatro camadas – ou modulações, se quisermos manter o vocabulário acústico – dos épicos. A primeira delas consiste naquilo que Homero queria ou pensava descrever; a segunda, no que efetivamente descreveu; a terceira, naquilo que deixou escapar e nos permitiu entrever; a quarta e última, no que imaginou livremente.

Quando tratamos da primeira, estamos obviamente a lidar com a sociedade micênica, aquela mesma exposta no primeiro capítulo. Qualquer um que a conheça minimamente e já tenha lido o poema notará as discrepâncias. Se talvez componentes exóticos como o bronze das armaduras, os palácios ou os carros de combate bastassem para conceder ares de antiguidade a um ouvinte do século VIII, a ironia é que para nós não basta, pois atualmente conhecemos mais o passado da sociedade grega do que os próprios gregos daquele período.

¹⁹⁸ Este mesmo argumento é admitido por Finley (Op. cit. p. 43) e, até onde eu saiba, por quase todos os que se debruçaram sobre o tema.

¹⁹⁹ DETIENNE, Marcel. Op. cit. (1992) p. 51.

Por um lado Homero descrevia, com precisão arqueológica, objetos já desaparecidos, como dissemos – o que prova a recepção d’uma tradição oral antiquíssima e relativamente estável; mas por outro, mostrava grande desconhecimento de sua funcionalidade. O exemplo mais cabal, também abordado no primeiro capítulo, é o dos carros de combate.²⁰⁰ Utilizados pelos micênicos durante as batalhas, na *Ilíada* eles são transformados em meros meios de transportes para levar os heróis à peleja, estando destituídos de sua tarefa bélica. O aedo sabia que tinham existido, porém ignorava o que fazer com eles; assim sendo, inventava-lhes finalidades outras, contrastantes com aquelas expressas historicamente.²⁰¹

Ademais, a composição social também é alheia àquela encontrada entre os micênicos. Tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia* não vemos qualquer personagem que sequer se aproxime da figura do *anax*; tampouco estão presentes os escribas micênicos – e a alusão à escrita na verdade é tão incipiente que se conjectura, com razão, grassar o analfabetismo entre os heróis. Também soaria estranho a um micênico o hábito de cremar os mortos ao invés de enterrá-los, ou de erigir templos de culto aos deuses, como faz crer Homero.²⁰² Nas palavras precisas de Vidal-Naquet,

“Sem dúvida Homero, autor dos dois poemas épicos, quisera pintar uma sociedade muito antiga. [...] Mas o fato de Homero ter desejado evocar a Grécia micênica não significa que ele a tenha efetivamente descrito.”²⁰³

²⁰⁰ O caso é abordado por Finley (Op. cit. pp. 42-43) e Vidal-Naquet (Op. cit. p. 52). Para um exemplo, ver *Ilíada*, V, 226-227: “Mas pega tu agora no chicote e nas rédeas reluzentes: / serei eu a desmontar do carro para combater;”.

²⁰¹ Outro exemplo notável é a descrição do capacete de Odisseu (*Ilíada*, X, 261-265), como me chamou a atenção Vidal-Naquet (Op. cit. p. 30).

²⁰² FINLEY, Moses. Op. cit. pp. 42-43. Sobre a cremação, ver *Ilíada*, VII, 427-432.

²⁰³ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. pp. 28 e 29. A citação prossegue, constatando as discrepâncias na composição social referidas: “Para começar, está faltando, entre outras coisas, a escrita dos escribas e toda a sociedade que ela implica: sociedade dominada pelo palácio do rei. Evidentemente Agamêmnon é o rei dos reis, e Ulisses é o rei de Ítaca e de algumas ilhas que a cercam, mas eles não são soberanos absolutos. Agamêmnon não toma

Podemos dizer, então, que Homero toca na sociedade micênica, mas apenas tangencialmente. Os anacronismos²⁰⁴ são tantos que exagerar-se-ia ao falar em fidedignidade, fora um ou outro aspecto específico. O comentário não tem pretensão de criticar, pelo contrário. Considero que os cometeu para a sorte daqueles que lhe investigam. Eles deixam que se entreveja o seu próprio mundo – tanto o histórico, no qual vivia, quanto o das tradições, das quais era herdeiro. São como vestígios a serem recolhidos no caminho, frestas temporais pelas quais o espreitamos.

Grosso modo, ocorre que Homero está a narrar boa parte do tempo as sociedades dos séculos X e IX pensando se tratar da civilização micênica. Eis a segunda camada, ou seja, o que ele efetivamente descreveu. Não por coincidência, prevalece na *Ilíada*, mais antiga, o pastoreio; escassos são os momentos em que se atém à agricultura – manifestamente mais presente na *Odisseia*²⁰⁵ – ou nos quais aborda a servidão. Logo, são características típicas daquela sociedade, enclausurada no continente durante quase três séculos, as

decisão sem reunir a assembleia dos guerreiros e o conselho dos reis. Da mesma forma, Alcínoo, rei dos feaces, e Príamo convocam os seus aliados.” Robin Osborne também acrescenta alguns outros objetos que pareceriam estranhos a alguém nos séculos VIII ou VII: “The palaces, the silver bath tubs, the chariots of war, the exotic armour, the treatment of iron as a precious metal, the existence of bride-price as well as dowry, the domination of the labour force by slaves” (*Homer’s society in Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 217)

²⁰⁴ Sobre o tema dos anacronismos em Homero há uma divergência de teorias que, creio eu, possam ser conciliadas. Uns apontam as razões do anacronismo para aquele estado absorto no qual o poeta se encontra durante a recitação, esquecendo o que dissera instantes antes e concentrando-se apenas no presente. Tal posição é defendida por autores como Paul Zumthor, que fala mesmo em “perde[r] mais ou menos de vista o conjunto.” (Op. cit. p. 125) – algo que seria extremamente reprovável para Havelock, uma vez que a ideia de conjunto ou do todo só se põe com o texto escrito. Já R. Osborne, ancorado em P. E. Easterling, afirma que “Anachronism is a familiar literary technique, and should cause no surprise. Defamiliarisation ensures audience attention.” (Op. cit. p. 217) Ou seja, crê que o anacronismo é uma estratégia deliberada do aedo a fim de prender a atenção do auditório mediante a apresentação de algo insólito. Penso que ambas as hipóteses sejam viáveis, embora não se possa separar os anacronismos voluntários daqueles involuntários.

²⁰⁵ Um dos motivos pelos quais supomo-la posterior à *Ilíada*.

que o poeta delinea – conquanto também estejam longe d’um rebatimento histórico completo.

E isto nos conduz à terceira camada, que é menos o *mundo de Odisseu* e mais o *mundo de Homero*, já no século VIII. Dele travamos conhecimento pelos remetimentos às emergentes *poleis* arcaicas, às assembleias e à *ágora*, mas principalmente pelos símiles. Para além do didatismo ali contido, ao ouvirmo-los saltam aos olhos costumes os mais simples e belos da vida comum que o circundava. Geralmente começando pelo epíteto “Tal como” e terminando por “assim”,²⁰⁶ introduzem momentos que atuam mais como um *pharmakon* às lancinantes e brutais imagens da guerra do que como analogias ou transposições.²⁰⁷ Vejamos apenas alguns exemplos a título de ilustração:

“Posicionaram-se então na pradaria florida do Escamandro
aos milhares, como as folhas e as flores na época própria.
Tal como as muitas raças de moscas enxameantes,
que zumbem através da propriedade do pastor
na estação primaveril, quando o leite enche os baldes –
assim contra os Troianos estavam os Aqueus de longos cabelos
posicionados na planície, desejosos de os desmembrar.”
(*Ilíada*, II, 467-473)

“Tal como o dardo afiado atinge a parturiente –
dardo penetrante enviado pelas Ilítias, deusas do parto,
filhas de Hera e senhores de dores amargas –
assim agudas dores sobrevieram à Força do Atrida.”
(*Ilíada*, XI, 269-272)

²⁰⁶ HOMERO. *Ilíada*, III, 150-153; IX, 85-91. Para um símile didático, ver XV, 410-413.

²⁰⁷ Grandsden dirá, baseado em Auerbach, que não há qualquer relação simbólica entre os símiles introduzidos e a narrativa central propriamente dita. Não se espera que o ouvinte tenha em mente duas coisas ou proceda por transposição, como a corrente tributária da alegoria iria supor. Homero era um autor literal, sem ambiguidades. Nas palavras de Grandsden: “Cada objeto, gesto, ação, é visto como um fim em si e não possui outro significado.” (Op. cit. p. 87.)

“[...] Deitou [Apolo] abaixo a muralha
dos Aqueus com a facilidade do menino que espalha areia
na praia junto do mar, quando com ela constrói brincadeiras infantis
e logo em seguida com as mãos e os pés a espalha, brincando.”
(*Iliada*, XV, 361-364)

Os símiles, notem, estão destituídos daquele arcaísmo afetado da poesia homérica. Apresenta-se-nos o cotidiano, sem qualquer sombra de heroísmo – e isto parece ser um consenso entre os especialistas.²⁰⁸ Outra hipótese que gostaria de aventar é a possibilidade dos símiles surgirem em momentos de esgotamento linguístico ou formular. Como Snell indicara, a linguagem homérica ainda está bastante povoada por termos visuais. Assim, quando o aedo não encontrava um conceito abstrato para explicar a situação ou exauria o conhecimento sobre o tema, introduzia o símile como um artifício indireto e pálido de perpassar o sentido daquilo que pretendia dizer. Como afirmara Fränkel,

“The similes only suggest the parallelism, without stressing it point for point. What is missing in one of the pictures is supplied by reflection from its counterpart. [...] Similes broaden the horizon by bringing the headlong action to a momentary halt in order to introduce a detailed reflection of the situation.”²⁰⁹

²⁰⁸ Fränkel afirma que “[...] the numerous similes supply insights into the natural world picture of the poet which deviates sharply from the artificial one of the narrative. Alongside the heroic subject we have here a complementary pendant in the everyday world; alongside the peculiar and unusual event, its foil in the customary and familiar. [...] Here the writer does not archaize or stand on his dignity, and he does not ignore the forces of his environment.” (Op. cit. p. 40); Havelock dirá que são “extraídos da vida contemporânea” (Op. cit. [1996] p. 123); Vidal-Naquet, que “são as comparações e não o relato épico que abrem uma janela para o mundo ‘real’.” (Op. cit. pp. 29 e 30); já para Grandsden “São-nos oferecidos descanso e alívio da violência e do massacre por visões de relance do próprio mundo do poeta [...]” (Op. cit. p. 86.)

²⁰⁹ FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. pp. 41 e 43.

Isto não significa alegoria ou transposição; é tão-somente uma comparação, quando não um subterfúgio. Não devemos daí deduzir que os dois Ajantes sejam como bois ou que Heitor seja como um cavalo – ou, ainda, que tais animais sejam seus símbolos representativos. Mesmo quando há símiles mais violentos, como aqueles de leões e lobos, a relação nunca é – e nem pretende ser – plena. A depender da circunstância, o herói pode aparecer associado ora a um animal, ora a outro; ora a uma força da natureza, ora a outra. Se fosse uma alegoria, o vínculo reteria indissociáveis simetrias, seria mais estanque, menos fluido, livre, ao sabor do acaso.

O que se percebe quando escutamos (ou lemos) Homero são transições nem sempre suaves entre a narrativa principal e os símiles. Às vezes o desvio acidentado rumo à experiência ordinária do poeta atende aos propósitos de atenuar os sofrimentos da guerra e da condição humana. Temos a sensação de que ele está a despir-se da autoridade das Musas; seu canto é mais próximo de nós, auditório, que aguçamos os nossos ouvidos a fim de escutarmos histórias as quais já protagonizamos. Somos nós, seres humanos medíocres, contemplando nossos feitos comuns dentro da *Iliada* e da *Odisseia* – honra que parecia até então caber somente aos heróis (com a diferença de que eles estão imortalizados pela singularidade de suas ações, e nós, pela repetição); nada de façanhas que despertem admiração, espanto ou terror; apenas humanos prosaicos realizando pitorescamente tarefas prosaicas.²¹⁰

De acordo com Peter Jones, 7% de toda a *Iliada* é composta de símiles – totalizando cerca de 1100 versos.²¹¹ O número para a *Odisseia* é notoriamente menor. Reflexo d'uma alteração de estilo, talvez; seguramente o sopro de novos ventos na Grécia. Ao passo que a *Iliada* esteve totalmente orientada

²¹⁰ Dirá Fränkel que o poeta “adds something of his own and places himself in a man-to-man relationship with the hearer. He enters the domain of his own time and ordinary experience [...]” (Op. cit. p. 40.)

²¹¹ JONES, Peter. *Introdução* in HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. p. 40.

para o Leste, a *Odisseia* orienta-se para o Oeste, ou seja, para o Mediterrâneo e a parte sul da Península Itálica, cuja exploração marca o início da expansão grega e da disputa pela talassocracia com os fenícios.²¹² Os efeitos desta colonização serão abordados no quarto capítulo. Por enquanto interessa revelar algumas marcas deixadas por ela na epopeia, que nos conduzem à quarta e última camada.

Quando a maior parte da *Odisseia* foi composta, é provável que a expansão ainda não tivesse sido consolidada e, mais do que isso, fosse relativamente incipiente. Num período aonde as viagens eram vagarosas, e as notícias, vagarosíssimas, o desconhecido com o qual defrontavam-se os gregos era tão grande que dava ensejo às fantasias e ficções mais profundas sobre este novo território. Isto reverberou na trama de Odisseu. Suas ações desenvolvem-se num mundo muito mais livre e aberto que o da *Ilíada*, permitindo maior margem para a imaginação do aedo. Os símiles já não possuem odores formulares tão acentuados,²¹³ os valores heroicos, antes inquebrantáveis, principiam a vacilar.

Ainda assim, a *Odisseia* fora composta tendo em vista um auditório de guerreiros. Com efeito, a despeito de ser mais aberta à narrar outros nichos da vida comum – são retratados porqueiros, amas etc. –, prevalece a seleção das práticas culturais daquela aristocracia militar, tentando dirimir quaisquer outras que pudessem *contrariá-las*, como mostrou Eric Dodds em seu clássico *The Greeks and the Irrational*.²¹⁴

²¹² Acredita-se que o povo imaginário dos feácios seja uma representação literária dos fenícios.

²¹³ FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 44.

²¹⁴ DODDS, Eric. Op. cit. pp. 43-44. O problema de Dodds é por não falar em “contrariar”, mas utilizar a expressão “seemed barbarous” para as crenças omitidas ou atenuadas, representando um descuido enorme em se tratando d’um erudito de seu porte. Isto porque, como Tucídides avisou em sua *História da Guerra do Peloponeso*, em Homero ainda não havia a concepção de “bárbaro”, bem como tampouco havia a ideia de povo grego. Homero refere-se àquilo que viríamos a chamar indiscriminadamente de “gregos” com os nomes de aqueus, dânaos e argivos. Segue a citação de Tucídides: “Tendo aparecido este [i.e. Homero] muito depois do conflito troiano, nem por isso usa, seja em que passo for, essa denominação

A fim de agradá-los, o aedo promovia, sem qualquer remorso, as mais estapafúrdias distorções físicas, pois elas estavam de acordo com o critério narrativo e, por isso, não provocavam constrangimento ou enfraqueciam a coesão do episódio. Sobre isso dirá Burrow:

“The way Homeric narrative deals with objects is determined not by probability or the laws of physics, but by social ambience, and by what a poet thinks an audience is likely to expect.”²¹⁵

O autor utiliza como ilustração o caso das banheiras no canto X da *Iliada*. Diomedes e Odisseu triunfaram na peleja contra os troianos; estavam exaustos; eram homens ricos e poderosos. Homens ricos e poderosos que saem vitoriosos do combate merecem como recompensa mornos banhos em banheiras de metais preciosos, cuidadosamente polidas. Logo, aparecem banheiras no acampamento aqueu, não importa o quão estranha a sua presença seja. Os objetos são conjurados magicamente. Assim como o caso da banheira, há outros. Sempre surge uma pedra ou uma lança quando o herói digno precisa.

Estes casos mais comuns, encontrados em ambas as epopeias, não são, entretanto, o alvo central da quarta camada, que reside no mundo aberto para

[Helenos] para todos nem para outros, excepto para os que da Ftíótida acompanhavam Aquiles, os quais foram de facto os primeiros Helenos, muito embora no seu poema utilize denominações como Dánaos, Argivos e Aqueus. Não lhes chamou contudo de Bárbaros, pois, como me parece, os Helenos ainda não tinham sido separados dos outros povos, para que, como contraste, fossem denominados por um só nome.” (*História da Guerra do Peloponeso*, I, III, 3). A própria designação “gregos” é posterior. Como nos informa Finley, o termo “grego” (ou *graeci*) é atribuição romana, assim como a de “jônios” é oriental (Op. cit. p. 15). O correto seria, portanto, Helenos, que era como se autodeterminavam no período clássico.

²¹⁵ BURROW, Colin. Op. cit. p. 1. O mesmo argumento sobre a *Iliada* violar as leis da “ordinary reality” é apresentado por Fränkel, de onde provavelmente Burrow tirou seu argumento. Segue a passagem de Fränkel: “Their actions are not subject to limitations of space or time, and nature does not gainsay them. There is no summer or winter, no bad weather, no cold. [...] we move in a poetic world in which nothing is mechanical and coarse and casual.” (Op. cit. p. 36.) O autor atenta que a situação se altera um pouco na *Odisseia*, quando forças da natureza passam a influir mais diretamente na narrativa.

o qual Odisseu foi lançado. Ou seja, ela está mais presente na *Odisseia*, assim como a primeira esteve mais presente na *Ilíada*.²¹⁶

Curiosamente, mesmo sendo posterior a *Odisseia* buscará a inspiração de sua modulação mágica em elementos mais antigos que os presentes em sua antecessora; são eles as fábulas, a saga dos argonautas, os deuses naturais minoicos e outros. Nas palavras de Italo Calvino:

“Dunque è la *novità* dell’Odissea l’aver messo un eroe epico come Ulisse alle prese <<con streghe e giganti, con mostri e mangiatori d’uomini>>, cioè in situazioni d’un tipo di saga più *arcaica*, le cui radici vanno cercate <<nel mondo dell’antica favola, e addirittura di primitive concezioni magiche e sciamaniche>>.”²¹⁷

Todavia não se deve pretender desqualificar a poesia homérica por conta destas ocorrências, como fizeram os mitólogos nos séculos XIX e XX.²¹⁸ Nossa mente ao formar a ideia de seres tais como ciclopes e sereias opera pela imaginação de maneira muito semelhante àquela da crença no futuro. Em ambas atua a fantasia.²¹⁹ “Cronos”, “amanhã”, “calendário”... Quê é o futuro senão o mito do tempo?

Inexistem razões para tomarmos os mitos como risíveis, fruto d’um estágio social “atrasado” – se quisermos falar antiquadamente –, tampouco para supormos que contaminem a validade histórica dos épicos, deslegitimando as três outras modulações referidas. Homero continua sendo

²¹⁶ Perceba, portanto, que a *Odisseia* não só promove uma reorientação geográfico-espacial; ela perfaz um redirecionamento temporal. Está mais inclinada a pensar sobre o presente do que tentar debruçar-se sobre o passado. Fränkel diz que a *Odisseia* é “more inclined to reflect the life of its own times than to sketch a picture of the remote past.” (Op. cit. p. 10.)

²¹⁷ CALVINO, Italo. Op. cit. p. 21. Os trechos entre aspas citados por Calvino são, de acordo com indicação do autor, de Alfred Heubeck. Fränkel indica em seu texto esta mesma origem das histórias da *Odisseia*. (Op. cit. p. 50.)

²¹⁸ Sobre a origem dos estudos mitológicos, ver DETIENNE, Marcel. Op. cit. (1992) pp. 15 e 28.

²¹⁹ Devo esta reflexão em parte ao *A Treatise of Human Nature*, de David Hume, e em parte a uma passagem do livro de Fernando Muniz, onde aborda o tema (Op. cit. p. 17).

o mestre da clareza e vividez (*enargeia*) narrativas. Suas descrições (*ekphraseis*), ao serem ouvidas (e atualmente lidas), despertam em nós, com rara acuidade, as imagens evocadas. Conforme escreveu Políbio em suas *Histórias*:

“Agora o objetivo para o qual a história tende é a verdade: por isso achamos que no Catálogo das Naves o poeta menciona as características específicas de cada lugar, chamando uma cidade de ‘rochosa’, dizendo de outra que está ‘situada nos confins’, de outra que ‘tem muitas pombas’, de mais outra que fica ‘perto do mar’; e o objetivo para o qual tendem esses detalhes é a vividez, como nas cenas de batalha; o objetivo do mito, ao contrário, é o de agradar ou assombrar...”²²⁰

A “riqueza analítica” de sua poesia habilita-nos a utilizá-lo como fonte para alguns costumes do século VIII grego. Devo advertir, contudo, que o termo *enargeia* não aparece em Homero, mas apenas o seu correlato *enarges* (traduzido por “claro” ou “tangível”, dependendo do contexto), como apontou o eminente historiador Carlo Ginzburg.²²¹ E é esta tangibilidade, esta “descrição em que não há nada supérfluo”, e na qual a “acumulação de detalhes” predomina, a responsável por nos jogar luz sobre e nos trazer como

²²⁰ POLÍBIO. *Histórias*, XXXIV, 4, 4. apud ESTRABÃO apud GINZBURG, Carlo. *Descrição e citação* in Op. cit. (2011) p. 19. Ginzburg diz que, de fato, “Na contraposição entre história e mito Homero está, pois, solidamente ao lado da história e da verdade: o objetivo (*telos*) de sua poesia é de fato a ‘vividez’ (*enargeian*).” A passagem coaduna a ideia de que a poesia Homérica é fruto de um ocaso, ou melhor, enfraquecimento do horror ritualístico dos mitos, apresentando uma espécie de controle sobre eles, como havia assinalado Finley rebatendo a crítica de Detienne. A única ressalva que deve ser feita à passagem de Ginzburg é acerca do *telos* da poesia homérica. Como Grandsden notou, a poesia homérica não possui nada de teleológico, ao contrário da *Eneida* de Virgílio (Op. cit. p. 95).

²²¹ GINZBURG, Carlo. Op. cit. (2011) p. 19. O autor chama a atenção de que o termo *enarges* aparece na *Iliada* e na *Odisseia* geralmente associado à “presença manifesta” dos deuses ou ao adjetivo conexo, *argos*, que significa “branco”, “brilhante” ou “rápido”. A expressão “riqueza analítica” também é de Ginzburg, ao comentar o ensaio de Auerbach em *Mimesis*, contrapondo-a à “sintética concisão da Bíblia” (*Ibid.*, p. 22). Como vimos no primeiro capítulo, isto transcende os motivos estilísticos e resvala também na precariedade dos signos silábicos pré-alfabéticos. Sobre o tema da *enargeia* na *Iliada*, o autor cita, em nota, o artigo de G. M. Rispoli, intitulado “*Phantasia ed enargeia negli scolî all’Iliade*” in *Vichiana*, 13 (1984). Infelizmente, não tive acesso ao texto.

que as “experiências imediatas”. São palavras que nos afetam como se estivéssemos diante das próprias coisas; um discurso que, em alguma medida, põe algo tal como um objeto diante de nós – próximo de um *performativo*. A *enargeia*, dirá Quintiliano, “Quae non tam dicere videtur quam ostendere”, isto é, “parece não tanto dizer quanto mostrar”. Não é mera coincidência, portanto, que Cícero, um dos mais prolíficos tradutores de grego, tenha optado por traduzir *enargeia* pelos termos latinos *illustratio et evidentia* – no que foi seguido por Quintiliano, que propõe a expressão *evidentia in narratione*.²²²

Curiosamente a grafia do termo *enargeia* é próxima d’um outro termo grego, *energeia*, de significado completamente diverso, qual seja, “ato, atividade, energia”, em suma, ação; isso gerou grande confusão, especialmente quando da comparação de versões manuscritas.²²³ A aproximação nos conduz a uma discussão – conceitual e não filológica – que

²²² GINZBURG, Carlo. Op. cit. [2011] p. 20. A passagem citada de Quintiliano também se encontra na mesma página. A *enargeia* era considerada uma das “virtudes do estilo”. O tema estava tão em voga no período greco-romano que Plutarco elogia a *graphike enargeia* (vivacidade pictórica) de Tucídides, comparando-a à do famigerado pintor grego Simônides, predecessor dos sofistas, cuja anedota dos passarinhos que confundiram os cachos de uva pintados por ele com os reais, tentando bicá-los, é conhecida por muitos. Cito Plutarco em trecho retirado de Ginzburg: “[...] o historiador mais corajoso é aquele que faz a sua narração descrevendo os sentimentos e delineando o caráter dos personagens como se se tratasse de uma pintura. Assim, com sua prosa, Tucídides se esforça sempre para obter essa eficácia expressiva, desejando ardentemente fazer do ouvinte um espectador e de tornar vivos para quem os lê os fatos emocionantes e perturbadores dos quais eram testemunhas oculares.” (in Plutarco, *La gloria di Atene*, Nápoles, 1992. p. 51 *apud* GINZBURG, Carlo. Op. cit. [2011] p. 23). Apesar dos justos elogios e da grandiosidade de sua obra e conhecimento, Plutarco não pode ser utilizado com segurança como fonte de informação para o século V em Atenas, assim como não o podem Diógenes Laércio e Aristóteles, vide notas 150 e 172. Sobre estas imprecisões de Plutarco, ver o artigo *The Opposition to Pericles*, de A. Andrews, em *Journal of Hellenic Studies* 98, 1978. (Devo esta referência ao livro *Política no Mundo Antigo*, de Moses Finley, contida no capítulo “A Política”, nota 2 [Lisboa: Edições 70, 1997].) Sobre Plutarco, Finley diz que “Muitas de suas histórias são ficções moralizantes [...] e Plutarco não me convence de que a política ateniense tivesse uma pureza moral desconhecida em qualquer outra sociedade política.” (p. 68) Além disso, Plutarco não fazia uma diferenciação clara entre narrativa mítica e narrativa histórica, tomando-as indiscriminadamente.

²²³ O imbróglio envolveu obras seminais como trechos da *Retórica* de Aristóteles (1411b) e inclusive a própria passagem supracitada de Políbio – ambos, pelo contexto, indicam *enargeian* como o mais provável. (GINZBURG, Carlo. Op. cit. [2011] p. 19.)

vem sendo travada em torno das epopeias homéricas nas últimas décadas, onde se questiona se os heróis gregos e os gregos arcaicos agiam. Mais precisamente, se possuíam uma consciência da ação entendida enquanto autônoma ou se eram tributários d'uma percepção mais animista e religiosa, na qual os deuses comandariam tudo e os homens afigurarem-se-iam como meros reféns, joguetes de seus caprichos.

O debate é importante para sabermos se há ou não *Politika* no *mundo de Homero*, uma vez que a autonomia da ação humana é um dentre os seus temas fundamentais, e mesmo fundacionais. Passemos então ao próximo capítulo a fim de investigar os deuses, os homens, os valores sociais guerreiros e a sua relação com a ação.

Capítulo 3

I. Homens sem super-Eu: deuses, valores e agência

*“Adivinho nos planos da consciência
dois guerreiros lutando com esferas e pensamentos
mundo de planetas em fogo
vertigem
desequilíbrio de forças,
matéria em convulsão ardendo pra se definir.
Alma que não conhece todas as suas possibilidades,
o mundo ainda é pequeno pra te encher.
Abala as colunas da realidade,
desperta os ritmos que estão dormindo.
À luta! Olha os guerreiros se esfacelando!”*

*Um dia a morte devolverá meu corpo,
estes olhos verão a luz da perfeição
e não haverá mais tempo.”*

(“O homem, a luta e a eternidade”, Murilo Mendes)

Consigo imaginar, sem esforço, a primeira estrofe do poema de Murilo Mendes saindo da boca de nosso poeta Homero a descrever os embates entre heróis na *Iliada*, em especial aquele entre Aquiles e Heitor, e a segunda sendo proferida pelo jactante Aquiles. Para ficar mais condizente, mudaria apenas uma palavra no título. Trocaria *eternidade* por *imortalidade*. Garanto que não se trata de extravagância métrica. Os termos significam coisas bem distintas, sobretudo na Grécia Antiga.

Até agora, apresentei as corriqueiras interpretações para a crítica dos filósofos a Homero, isto é, a de que apresenta os deuses imbuídos das piores qualidades humanas, destituídos de quaisquer princípios éticos e entregues às mais vis práticas. Há uma leitura, no entanto, que considero superior em perspicácia e sutileza. Hannah Arendt, comentando os ataques de Platão aos deuses tal qual retratados por Homero, sugere que a objeção feita não recaía tanto nos valores e ações que encarnariam, mas na insuficiência da ideia de imortalidade. É bem verdade que o imortal, do instante em que passa a existir em diante, jamais desaparecerá. E o problema está aí: a ideia de imortalidade (*athanatizein*) é imperfeita, pois, se não pospõe um fim, pressupõe um começo. Sabemos pela *Teogonia* de Hesíodo que se os deuses olímpicos não morrerão, tampouco existiram antes de serem *gerados*; em outros termos, não existiram desde *sempre* (“Viajar para o sempre não demanda bilhete de partida.”, disse certa vez Bartolomeu Campos de Queirós).²²⁴

A pergunta que resta é: não seria incongruente uma ideia que concebesse o surgimento mas não o fenecimento? Outra: não seria frágil fundamentar a existência de seres divinos em uma ideia que estipula o seu aparecimento, uma vez ser plausível supor que tudo o que nasce pode – e deve – vir a morrer ou desaparecer n’algum dia? Não foi assim com os deuses naturais?²²⁵ Por isso, Platão e outros filósofos preferiram a ideia de eterno (*ageneton*), cuja principal diferença não consiste em não ter fim, mas em não ter começo. São estes os objetos perfeitos, dignos da contemplação filosófica. Substituem, então, a imortalidade pela eternidade, os deuses olímpicos pelo Ser (*onta*) e pela *arkhe*. Nas palavras de Charles Kahn,

²²⁴ QUEIRÓS, Bartolomeu Campos de. *Vermelho amargo*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 56

²²⁵ ARENDT, Hannah Op. cit. p. 155: “A imortalidade dos deuses não era confiável; o que tinha vindo a ser poderia muito bem deixar de ser – os deuses pré-olímpicos não tinham morrido e desaparecido? Essa falha (a meu ver, muito mais do que a sua condução frequentemente imoral) é o que tornou os deuses olímpicos vulneráveis aos ferozes ataques de Platão.”

“(…) São os filósofos que introduzem uma *arche* absoluta, ou começo, ele mesmo sem começo, uma fonte não gerada de geração permanente. O iniciador aqui é, provavelmente, Anaximandro. Podemos ver o resultado mais claramente, no entanto, no poema de Parmênides. O seu ser é *para sempre*, em sentido forte; ele é tanto não-gerado (*ageneton*) quanto imperecível (*anolethron*). Não limitada nem pelo nascimento nem pela morte, a duração do que é substituído e transcende a sobrevivência infinita que caracteriza os deuses olímpicos.”²²⁶

Ainda haveria um outro ponto possível de contestação ao ideal da imortalidade, desta vez heroico. Como definiu Jean-Pierre Vernant, “Nisto a imortalidade reside: na memória dos homens.”²²⁷ Ou seja, significa que a imortalidade dos guerreiros é preservada por seres perecíveis, e não em objetos externos inanimados ou eternos.²²⁸ Nada garante que os aedos não desaparecerão e que a glória não será esquecida, assim como os homens-livro de Bradbury que Montag encontra em *Fahrenheit 451*: se morressem todos aqueles que preservavam mentalmente a obra de um Machiavelli, de um Aristófanes ou de um Marco Aurélio, ou mesmo se a cidade que representava

²²⁶ KAHN, Charles *apud* ARENDT, Hannah. *Ibid.*, p. 155. Os reflexos mais agudos da introdução disto que Aristóteles viria a chamar de “Primeira Filosofia”, e que a partir do século XVIII convencionou-se chamar de *Ontologia*, serão analisados mais detidamente no último capítulo desta dissertação.

²²⁷ VERNANT, Jean-Pierre. *Sob os Olhos do Outro* in *Mito & Política*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009. p. 344.

²²⁸ Não parece ser mera coincidência a crítica que Tucídides viria a fazer a Heródoto. Escrevendo a partir do contexto da Guerra do Peloponeso, Tucídides incorpora os valores filosóficos da ontologia, prometendo erigir, com sua obra, um patrimônio perene. Neste sentido, está a contestar o caráter efêmero da oralidade e de uma pretensa imortalidade que estivesse assentada somente nos aedos, neutralizando a *agonisma* (a disputa entre eles). Como sabemos, a obra de Heródoto ainda possuía traços (ou ecos) marcadamente orais; a própria atividade do pai da História, que recitava publicamente trechos do que seria seu futuro texto, o comprova. Tucídides, ao contrário, estava mais para escritor do que para orador, e fala de seu escrito como *ktêma*, isto é, um volume que pode ser posto numa prateleira. Em outros termos, a palavra deixa de se tornar vibração ouvida para tornar-se um artefato visível. Parece-me que a partir da Guerra do Peloponeso, todo o registro linguístico e o léxico político estavam a se alterar do som e do movimento para o Ser imutável e visível (e a invasão da Ética na *Politika*, feita por Platão e Aristóteles, foi mais um destes fenômenos não casuais, como veremos no epílogo). Sobre a cisão entre Heródoto e Tucídides, ver HAVELOCK, Eric. *Op. cit.* (1996) pp. 143-144.

o conjunto dos ensaios de Bertrand Russell fosse bombardeada, seus feitos e pensamentos estariam irremediavelmente olvidados. Tal imortalidade, portanto, é muito delicada; aos olhos dos filósofos, seria contentar-se com pouco.

Por outro lado, a teoria do Ser habilitaria um contato com a divindade eterna sem depender de outras pessoas e, o que é melhor, ainda em vida! O canal de acesso estava na *contemplação* dos objetos eternos. “Em outras palavras,” dirá Arendt, “o *objeto* dos nossos pensamentos concede a imortalidade à própria atividade do pensamento.”²²⁹ Rumava-se assim em direção diametralmente oposta àquela da épica grega, que impelia à *ação* e ao *fazer* como a única via apresentada aos que buscavam imortalizar-se – e veremos como esta via estava mais próxima da *Politika*.

A superioridade da contemplação já indica uma certa admissibilidade dos filósofos de que os seres humanos devem procurar comportar-se como deuses e não como seres humanos. Sabemos que o radical *theos* (deus) empresta-se à palavra *theatron* (teatro), cuja plateia, à maneira dos deuses olímpicos, observa os atores agindo em cena, permanecendo ela mesma sem agir, apenas assistindo e acompanhando passivamente os movimentos.²³⁰ E o termo *theorein* (“de contemplar”), que comporta o mesmo radical *theos*, enseja postura semelhante.²³¹

²²⁹ ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 157. Segue a citação completa: “Em outras palavras, o *objeto* dos nossos pensamentos concede a imortalidade à própria atividade do pensamento. O objeto é invariavelmente o eterno, o que foi, é e será, e que, portanto, nem pode ser diferente do que é e nem pode *não* ser.”

²³⁰ Em carta para Goethe de 26 de Dezembro de 1797, Schiller escreve: “A ação dramática movimenta-se diante de mim, eu próprio me movimento em torno da épica, e ela parece estar parada.” (Op. cit. p. 165) A épica, ao permitir movimentarmos-nos diante dos acontecimentos, sugere que possamos dar “passos informes” e que possamos nos deter mais num ou noutro momento, perdendo de vista o objeto de acordo com a nossa necessidade subjetiva; nossa imaginação dançaria mais livremente, propiciando reflexões, enquanto no drama “Sou privado de refletir sobre tudo, porque sigo uma força alheia.” (*Ibid.*, idem.)

²³¹ Sobre todo este percurso dos termos e suas definições, ver Arendt Op. cit. p. 149-150. Podemos acrescentar ainda o termo *teorema*, cujo radical também é *theos* – o que revelaria certa crença de divinação no pensamento matemático.

A religião olímpica foi, em grande medida, fator imprescindível para o surgimento da contemplação filosófica. Antes o mundo era visto como dominado pelo caos, por forças brutas e desumanas. Somente com a vitória dos deuses olímpicos sobre os titãs e Cronos triunfaram a harmonia e a beleza, estabelecendo a ordem das coisas.²³² O mundo passou a ser percebido pela ótica da estabilidade, sem a qual não haveria o que ou como contemplar. Concomitante a tais ideias veio a do mundo pleno de sentido, inteligível, e portanto digno de investigação, acessível à perscrutação e ao entendimento; surgia o espírito científico.²³³ Porém afastar-nos-íamos demasiadamente do tema de nossa inquirição ao adentrarmos neste assunto.

No que concerne à épica, a religião olímpica por ela inaugurada também ocupou espaço importante na visão de mundo. A *hybris* (transgressão), cujo paroxismo manifesta-se na figura de Aquiles, era tida como uma ameaça à ordem cósmica e social; uma força que, por ser destrutiva, tornava-se alvo de censura.²³⁴ Mas a censura, diga-se, não tem a ver com a culpa ou com valores éticos – entendidos na acepção clássica do termo –, e sim com um desacordo entre si e a ordem do mundo. Analisando a obra de Dodds, Vernant tece o seguinte comentário sobre a psicologia do homem da Grécia Arcaica, esclarecendo os critérios que norteiam as motivações de suas ações e levam à condenação da *hybris*:

“Quando um grego agiu mal, não tem a sensação de ser culpado de um pecado, que seria como uma doença interior, mas de ter sido indigno do que ele mesmo e os outros esperavam dele, de ter perdido a honra. Quando age

²³² SNELL, Bruno. Op. cit. p. 48.

²³³ *Ibid.*, pp. 61-62. A valorização da vida contemplativa em detrimento da ativa, propugnada por Platão e Aristóteles, bem como a ciência, tem um quê de sentimento religioso, influenciado inclusive por Homero, pensa o autor. Quanto à estabilidade do mundo como condição para a investigação, ele indica que Aristóteles sustenta na *Metafísica* (983a) a mesma posição.

²³⁴ PAZ, Octavio. Op. cit. p. 206. Sobre a tradução do termo *hybris*, acompanhei sugestão de Fernando Muniz, Op. cit. p. 21.

bem, não é porque se conformou a uma obrigação que lhe seria imposta, uma regra de dever decretada por Deus ou pelo imperativo categórico de uma razão universal. É porque cedeu à atração de valores, ao mesmo tempo estéticos e morais, o Belo e o Bem. A ética não é obediência a uma obrigação, mas acordo íntimo do indivíduo com a ordem e a beleza do mundo.”²³⁵

Nisto veremos mais adiante que Bernard Williams e Vernant estão em acordo: os gregos arcaicos não agiam movidos por *princípios* éticos e sequer tinham a noção de *dever*.

Interessa-me por ora que nos detenhamos na hipótese aventada pelo historiador francês, segundo a qual o comportamento não é decretado por um deus. De fato, a idiosincrasia da religião olímpica está em ter sido uma criação dos poetas e, com efeito, em não se apoiar num corpo de dogmas ou numa casta sacerdotal, como notou o eminente Jacob Burckhardt.²³⁶ Alguns ponderarão que, por isso, se configura como um culto e não como uma religião; penso que a discussão em torno desta definição seja impertinente e inócua – embora provoque, infelizmente, até os dias de hoje, pendengas e preconceitos de toda sorte. Outros, de maneira mais arguta, preferem enfatizar que a ausência d’uma autoridade além da criação artística propiciou à filosofia minar mais facilmente a religião olímpica, ainda que dela se servindo.

Da mesma forma como a concepção divina propugnada pela épica veio a substituir o horror perante o desconhecido encontrado nas sociedades micênicas e dóricas, instilando a admiração (*thaumazein*) pelo divino,²³⁷

²³⁵ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2009) p. 344.

²³⁶ PAZ, Octavio. Op. cit. p. 204. Paz indica Burckhardt como tributário da ideia, mas não refere a obra. Creio que se trate de *The Greeks and Greek Civilization* ou *History of Greek Culture*.

²³⁷ Em Homero, o termo *thaumazein* é utilizado em sentido diverso daquele que se encontrará séculos mais tarde em Platão. No aedo, está vinculado à admiração, ao “espanto admirativo” causado pelo surgimento d’um deus, enquanto no filósofo surgirá quase como uma perplexidade, fagulha para o início do pensar e do filosofar. A comparação se encontra em Arendt (Op. cit. p. 163), que possivelmente inspirou-se, ao menos no que concerne ao termo

também ela entraria em declínio, primeiramente com a tragédia, que lhe prolonga amalgamando elementos mais antigos como o próprio horror, e em seguida com a filosofia – sobretudo no período clássico –, que rompe com a tragédia e com a religião olímpica.²³⁸

Em última instância tal ruptura inaugurou uma crise no humanismo grego, iniciado por Homero quando resolveu aparentar os deuses antropomorficamente. A inovação provavelmente surgiu na *Iliada* e foi responsável pela promoção de uma revolução intelectual.²³⁹ Os deuses passaram a ser personificados, visíveis e compreensíveis. Aproximando a sua imagem à deles, o homem adquiriu uma forte confiança em si mesmo – confiança esta esbanjada nos ideais guerreiros incorporados pelos heróis.

Como notara Ernst Cassirer em *An Essay on Man* um tanto genericamente, o novo sentimento religioso expresso nos deuses homéricos tem menos a ver com um lado prático da natureza – como viriam a ser as deidades romanas – e mais com ideais mentais fruto da semelhança entre ambos.

“[Os deuses olímpicos] They are not those functional and anonymous deities that have to watch over a special activity of man: they are interested in and

em Homero, no texto de Snell, onde este defende que o sentimento na epopeia homérica diante de um deus era de maravilhar-se, de espanto, assombro e admiração pelo belo, misto de estremeção religiosa e “horror sublimado” (SNELL, Bruno . Op. cit. p. 55-57).

²³⁸ Como sabemos, Nietzsche vê na filosofia uma inviabilização da tragédia e mesmo uma decadência do espírito helênico (vide *O Nascimento da Tragédia*), no que é seguido por Martha Nussbaum em seu já clássico livro *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Snell também considera que houve a ruptura. Entretanto, atenua seus efeitos. Para ele, teria ocorrido apenas a substituição, sem que isto tenha inviabilizado a tragédia. Ainda sobre o debate, ver WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. p. 173. Na nota 23, Williams tece um comentário no qual critica a posição de Nussbaum sobre a tragédia, alegando que sua caracterização das personagens trágicas como complexas e concretas é mais moderna, pertencendo ao gênero dos *novels*. Quanto à retomada de elementos mais antigos pela tragédia, como a cosmologia aberta ao caos e ao acaso, agora nos termos da *tykhe* e da incomensurabilidade, ver o quinto capítulo desta dissertação.

²³⁹ Sobre o humanismo grego e a revolução intelectual, ver FINLEY, Moses. Op. cit. pp. 151-152.

favor individual men. Every god and goddess has his favorites who are appreciated, loved, and assisted, not on the ground of a mere personal predilection but by virtue of a kind of mental relationship that connects the god and the man. Mortals and immortals are the embodiments not of moral ideals but of special mental gifts and tendencies.”²⁴⁰

O traço genérico da análise está em desconsiderar a mudança de quadro ocorrida na *Odisseia*. Nela os deuses abandonam sua predileção por tal ou qual personagem e param de agir impetuosamente como heróis, sucumbindo à ira, aos desejos de vingança e à injustiça.²⁴¹ Se Zeus na *Ilíada* mostrava preferência por Heitor e por Tróia, na *Odisseia* passa a operar como um princípio de justiça cósmica que pune os pretendentes e auxilia Odisseu.²⁴²

Provavelmente isto é um reflexo de alterações sociais nos costumes, que acabam absorvidas pela poesia, pois, como sabemos, os deuses não só apresentam semelhança com os humanos, como a sociedade olímpica também é espelhada no funcionamento da sociedade humana. Não deve-se entretanto alongar muito este paralelismo; Zeus entre os deuses é mais poderoso que Agamêmnon entre os homens.²⁴³

Além disso, os deuses desconhecem a precariedade da condição humana, da qual tratei outrora. Não sentem fome e nem temem a morte. Na definição de Fernando Muniz, os deuses têm “prazeres de superfície”; estes são puro excesso, luxo, sem qualquer caráter de necessidade ou desejo. Se lhes contrapõem os “prazeres profundos”, típicos dos seres humanos, marcados

²⁴⁰ CASSIRER, Ernst. Op. cit. p. 130.

²⁴¹ O caso mais emblemático da posição dos deuses na *Ilíada* se dá com Hera e Atena que, preteridas por Afrodite na escolha de Páris, derrubam Tróia por pirraça, pois a Guerra deveria ter tido um desfecho com a vitória de Menelau no duelo contra Páris, a volta de Helena e a reparação. No entanto, as deusas se deram por insatisfeitas e instilaram no ânimo do soldado troiano, Pândaro, à revelia do acordado entre os homens, arremessar uma flecha que acabou por atingir o herói aqueu (canto IV).

²⁴² Finley chama isso de revolução moral. Acho o termo exagerado, embora concorde que houve a alteração na concepção de justiça, como indica o autor (Op. cit. pp. 151-152).

²⁴³ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. pp. 69-70.

pela efemeridade, pelo imperativo cíclico que implica um esvaziamento, expectativa (*elpis*) e preenchimento constantes. Nas palavras do autor,

“Os apetites e os prazeres têm, desse modo, uma função reguladora não apenas fisiológica, mas, fundamentalmente, religiosa, já que renovam constantemente a lembrança coercitiva dessa marca de inferioridade humana em relação aos deuses.”²⁴⁴

A história desta “queda” humana – se quisermos aludir a um tema mais cristão – teria se iniciado com um dos mitos de Prometeu. Ao ser chamado para dividir um boi entre deuses e homens, o reparte colocando de um lado a carne envolta em pele e do outro os ossos encobertos por gordura. Zeus opta pelos ossos. Ao cair na cilada, percebe que haverá uma salutar inversão de valores. Os homens, comedores de carne perecível, estarão marcados pela finitude, enquanto os deuses ficam com os ossos, que não sucumbem ao fogo, e com a gordura, que não alimenta mas exala um cheiro que sobe aos céus e desperta um prazer divino. A segunda ruptura advém de outro mito prometeico, desta vez quando o deus furta o fogo do Olimpo a fim de concedê-lo novamente aos homens para que possam viver, comer e aquecer-se. Controlada, tal centelha é benéfica e catalisa invenções; descontrolada, porém, traz consigo uma potência destrutiva. Por fim há o mito de Pandora que, ao abrir o jarro concedido pelos deuses, inadvertidamente libera males sobre a vida dos humanos, submetendo-lhes à reprodução sexuada e aos poderes da sedução.²⁴⁵

²⁴⁴ MUNIZ, Fernando. Op. cit. p. 38 (E o autor nos relembra que Odisseu, a fim de provar ao rei dos feácios que não é uma divindade desejosa de enganá-lo, mostra que sente fome.) Sobre a definição dos “prazeres de superfície”, ver páginas 18-19 do mesmo livro. A definição de “prazeres profundos” para os humanos não aparece no autor, mas julgo que ele estaria de acordo com a expressão, pois se adequa à sua intencionalidade e à contraposição estabelecida por ele no livro.

²⁴⁵ Devo esta narrativa dos mitos, que não se encontram em Homero, a Fernando Muniz (Op. cit. pp. 18-21).

Os deuses, portanto, desconhecem a experiência humana. Consequentemente, suas aproximações e intervenções são amiúde desastrosas para os homens. Ainda que as intenções sejam boas, produzem desgraças sem sabê-lo, pois o critério de seres imortais é outro.²⁴⁶ Mas não esqueçamos: se é verdade que são imortais, são também seres vivos, e uma vez que seres vivos possuem limitações, aos deuses não é concedido o ilimitado.²⁴⁷ Lembremos que a onipotência, a onisciência e a onipresença não figuram entre suas qualidades – as implicações disso veremos mais adiante.²⁴⁸

Diferentemente do deus cristão (e dos monoteístas como um todo), os deuses olímpicos são imanentes, não transcendentos. Quaisquer que sejam seus privilégios em relação a nós, é um fato que habitam a *physis* conosco.²⁴⁹ Só conseguem se impor onde ela lhes oferece acesso livre – conquanto a fronteira entre intervenção divina e acidente seja tênue.²⁵⁰ Nada então seria mais estranho a um grego arcaico do que a famigerada sentença atribuída a

²⁴⁶ Embora os gregos não se vissem como meros fantoches nas mãos dos deuses, a frase de Cesare Pavese no diálogo “Il fiore” tem algum sentido: “[...] quando un dio si avvicina a un mortale segue sempre una cosa crudele.” in Op. cit. p. A frase ressoa Shakespeare, que em *King Lear* diz: “As flies to wanton boys are we to the gods, / they kill us for their sport.” Acerca disto, Burrow dirá coisa semelhante em sua resenha à *Iliada*, corroborando a aproximação: “Their [dos deuses] interventions in human affairs often go wrong.” (Op. cit. p. 4). E Grandsden: “(...) os deuses vivem para sempre e podem, por isso, proceder de modo irresponsável.” (Op. cit. p. 93).

²⁴⁷ SNELL, Bruno. Op. cit. p. 58.

²⁴⁸ Nem mesmo Zeus podia tudo, como fica exposto no exemplo dado na páginas 147-148 do presente texto. Um outro caso que revela certa hierarquia entre os deuses é notado quando Afrodite tenta interceder na Guerra de Troia (V, 428-430); logo, cada deus era mais ou menos forte dependendo da alçada sobre a qual atuava, gerando certo equilíbrio em suas relações. Para o caso da ausência de onisciência, basta que recordemos o episódio da *Odisseia* (canto VIII) no qual Hefesto, descobrindo a traição de sua mulher, Afrodite, com Ares, arditamente prepara um plano e forja uma rede inquebrantável para prendê-los no leito, expondo-os ao opróbrio perante os outros deuses. Já para um caso de ausência de onipresença, lembro ao leitor da viagem que Poseidon empreendeu a Etiópia, logo no canto I da *Odisseia*, e que acabou por viabilizar o retorno de Odisseu.

²⁴⁹ ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 150. Certamente Arendt esteve influenciada por Snell, que manifesta a mesma opinião na página 53 de sua referida obra.

²⁵⁰ FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. pp. 71-72. Fränkel também parece estar com o texto de Snell em mente, embora admita nas páginas subsequentes (em especial na 74) que há a ideia de milagre na *Iliada* e na *Odisseia* (mesmo alegando que, nesta última, eles sejam vistos já com mais desconfiança).

Tertuliano: “credo quia absurdum” (creio porque é absurdo). Os deuses não operam milagres nem realizam o impossível.²⁵¹ Suas intervenções restringem-se a desviar uma flecha, fazer cair um chicote ou surgir uma pedra para que se a arremesse, enviar um pássaro como presságio ou imprimir algum sentimento no coração (*thymos*). São manifestações simples, quase triviais, longe da inversão do natural ou da realização do paradoxo como desempenha o deus cristão. Não podem ressuscitar os vivos nem fazer chover fogo. Quando muito, possibilitam curar feridas e sanar dores através de fármacos, como no caso de Diomedes, ou, em momentos de maior extravagância, somem com Páris do campo de batalha e alteram a constituição física de Odisseu.²⁵²

Talvez a ausência da noção de *criação* tenha contribuído para impedir o surgimento d’uma ideia como o *milagre*. Os gregos, já vos aponte, estavam mais propensos às concepções de *geração* e *descoberta*, menos abstrusas e mais suaves ao entendimento. Tampouco havia entre eles a aceção de heresia. Os casos de ateísmo que emergem no início da Guerra do Peloponeso (431 a. C.) e vão somente até fins do século V são processos que não põem o problema de abjuração do credo ou “questões de fé”, como serão os da Inquisição na época moderna. Trocando em miúdos, as figuras do infiel e do cripto-proselitista não compareciam entre os gregos; ninguém negava os dogmas, mesmo porque estes não existiam na religião olímpica.²⁵³ Castigava-se, sim, a *asebia* (injúria contra os deuses). Os crimes de profanação, como destruição de

²⁵¹ SNELL, Bruno. Op. cit. p. 52.

²⁵² Ver respectivamente *Iliada*, XI, 845-848; III, 380-382; e *Odisseia*, VIII, 15-23.

²⁵³ Ernst Cassirer dirá: “Myth is not a system of dogmatic creeds. It consists much more in actions than in mere images or representations. [...] Primitive man expresses his feelings and emotions not in mere abstract symbols but in a concrete and immediate way;” (Op. cit. p. 105) Obviamente esta reminiscência da antropologia evolucionista e da filosofia da história kantiana nas quais o autor se apóia devem ser atenuadas. Parece clara, no entanto, a influência que Cassirer exerceu sobre o estudo de Snell e como o destes dois, por sua vez, afetaram Hannah Arendt (ver página 153 do presente texto).

estátuas, roubo de oferendas, dentre outras iconoclastias, eram passíveis inclusive de pena de morte.²⁵⁴

Diante da pergunta lançada por Paul Veyne “os gregos acreditavam em seus mitos?”, a resposta parece ser que sim.²⁵⁵ Acreditavam tanto que tomavam a sério a interferência divina em suas ações, pensamentos e julgamentos – cujas implicações discorrerei dentro em pouco – até pelo menos o século V, quando surge a *Politikà* e os homens passam a separar *nomos* e *physis*, deliberando sobre “o que fazer?” – como perguntaria o camarada Lênin.²⁵⁶

Também era incontestável para qualquer grego antigo, desde Hesíodo, onde aparece pela primeira vez, até Aristóteles, ter existido uma idade dos heróis.²⁵⁷ Ninguém duvidava da veracidade histórica de Hércules, de Aquiles ou da Guerra de Troia. Discordava-se dos valores, suspeitava-se mais enfaticamente dos relatos discrepantes – e o trabalho de Heródoto, primeiro a implementar um estudo comparado dos mitos, longe de refutar a existência

²⁵⁴ SNELL, Bruno. Op. cit. p. 48-50. O autor cita como exemplos os casos de Anaxágoras e Diágoras, desterrados, e Sócrates, condenado, por negarem a existência dos deuses – e curiosamente acrescenta [nota 1] que tal formulação encontra-se explicitamente pela primeira vez no sofista Protágoras, apesar do processo contra ele ser pura lenda. Para Snell, são processos políticos que usam a seu serviço a religião (sobretudo a condenação de Anaxágoras, que almejava atingir Péricles). Mas o principal fator que para Snell explicaria os casos – mormente contra os filósofos – durante este espaço de 30 anos, estaria no fato do período representar a decadência de uma cultura como um todo. (Veremos sua importância no epílogo desta dissertação.) A vida dos deuses olímpicos – e a crença neles – estava se extinguindo. Nas palavras do autor, tais processos “derivam não da juvenil intolerância de uma religiosidade robusta e consciente, mas do nervosismo de quem defende posições já perdidas. Nada nos dizem acerca da fé da época ainda unitariamente piedosa.”

²⁵⁵ A pergunta dá título ao livro homônimo do autor *Os gregos acreditavam em seus mitos?: ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014. Cassirer, bem como Finley, também parece acreditar que os gregos tomavam seus mitos a sério (vide respectivamente Op. cit. pp. 101-102 e Op. cit. p. 20).

²⁵⁶ Sobre a separação *nomos-physis* e o tema da deliberação, ver quinto capítulo.

²⁵⁷ A idade dos heróis aparece sistematizada pela primeira vez n’*Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, e não em Homero. O mito das quatro idades, baseados em quatro metais (ouro, prata, bronze e ferro), seria de origem iraniana e teria sido importado pelos gregos. Representavam a progressiva decadência do homem. Acreditava-se que a sociedade grega dos séculos VIII e VII estaria vivendo na idade do ferro – o que explica certo pessimismo artístico. Entretanto, a quinta idade – a idade dos heróis, portanto –, intercalada entre a idade do bronze e do ferro, é tipicamente grega (FINLEY, Moses. Op. cit. pp. 25-26).

dos “fatos” neles contidos, propunha-se exatamente a confrontar versões pulverizada a fim de depurar a história e extrair a verdadeira narrativa.²⁵⁸

Vejamos quais valores heroicos eram estes e em que medida eles caracterizaram um impedimento ao nascimento e ao exercício da *Politika*.

Os anseios precípuos de qualquer aristocrata na Grécia Arcaica, dos quais os heróis homéricos não estão escusados, são *kleos* (fama) e *time* (honra). Carter, em belíssimo livro intitulado *The Quiet Athenian*, aventa a tese de que a proeminência de tais valores deveu-se ao fato d’o pequeno tamanho das comunidades levar os homens a estar em constante avaliação, ou na expressão que dá título à resenha de Vernant sobre o livro de Dodds, “sob os olhos dos outros”. Não havia qualquer sentido metafórico quando um grego dizia que na comunidade se está à distância d’um olhar. De fato, mesmo no período clássico ela permanece sendo percebida como uma “physical reality”, e não como uma abstração.²⁵⁹

A principal oportunidade para adquirir as tão desejadas *kleos* e *time* estava na guerra. Uma vez que o estado de beligerância era quase endêmico naquela época, não faltavam ocasiões para mostrar aos outros o seu sucesso,

²⁵⁸ FINLEY, Moses. Op. cit. pp. 20-22.

²⁵⁹ CARTER, L. B. *The Quiet Athenian*. Oxford: Clarendon Press, 1986. p. 01. A importância geográfica da comunidade será discutida no capítulo subsequente. Lembremos tão-somente que Atenas na época de maior densidade populacional não ultrapassou 40 mil pessoas (sobre estes e outros dados populacionais, ver: GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. São Paulo: Difel, 1980. p. 21 ss.) Vernant, na suprarreferida resenha ao livro de Dodds, também endossa a importância do tamanho da comunidade, inclusive para a constante confrontação, que possibilitava a aquisição de *kléos* e *time* (Op. cit. [2009] p. 343). Sobre a sociedade de confrontação, típica dos gregos, em oposição à nossa, sociedade de espetáculo, ver a mesma página 343 do ensaio de Vernant, bem como o ensaio *A “Bela Morte” de Aquiles*, contido na mesma obra, em particular página 408. Já para a sociedade do espetáculo contemporânea, ver o incontornável livro homônimo de Guy Debord, em português pela editora Contraponto. Fränkel também aborda o aspecto conflitivo da sociedade grega (Op. cit. p. 84), enquanto Finley (Op. cit. p. 27) e Grandsden (Op. cit. p. 93) salientam os aspectos de fama e honra, ainda que Finley prefira falar em “glória”.

nem o seu fracasso. Em tempos de paz ou de trégua, fazia-se tal aquisição pela via das competições esportivas.²⁶⁰ Ao longo dos séculos, o combate será preterido em benefício das atividades lúdicas. Porém na faixa que por ora nos interessa, a prática bélica prevalece como critério.

Para aprofundarmo-nos mais na consideração dos valores, devemos distinguir uma característica básica entre *kleos* e *time*. A primeira se estende pelo espaço e pelo tempo; a segunda enseja um presentismo, isto é, toma o aqui e agora, desconsiderando o futuro e alhures.²⁶¹ Por atrelar-se à aspiração pela imortalidade, e portanto a algo menos efêmero, *kleos* parece ser o objetivo predominante. Mas o que perdura na existência não são os homens, e sim seus feitos (*klea*), dignos de serem lembrados e através dos quais se adquire fama (*kleos*).²⁶² Descortina-se assim o vínculo estreito entre a busca incessante por *kléos* e a visão sombria e pessimista da condição humana, mitigada em alguma medida pela expectativa do pós-morte.²⁶³ Este pensamento sintetiza-se numa das passagens mais belas de toda a epopeia homérica:

“Assim como a linhagem das folhas, assim é a dos homens.
Às folhas, atira-as o vento ao chão; mas a floresta no seu viço
faz nascer outras, quando sobrem a estação da primavera:
assim nasce uma geração de homens; e outra deixa de existir.”
(*Ilíada*, VI, 146-149)²⁶⁴

²⁶⁰ CARTER, L. B. Op. cit. p. 02. Para um exemplo da trégua, ver os jogos fúnebres em homenagem a Pátroclo na *Ilíada*, canto XXIII.

²⁶¹ CARTER, L. B. Op. cit. pp. 02-03 e 07.

²⁶² *Ibid.*, p. 03.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 06-07. Vale dizer que o autor parece ter ressalvas quanto à aplicação do termo *kléos* para os mortos, como se o que perdurasse fossem apenas os feitos (*klea*). Para uma visão contrária, ver Fränkel (Op. cit. p. 80, nota 14), que afirma expressamente ser a fama (*kleos*) aplicável aos mortos, no que se diferencia de *kudos* (glória), aplicável apenas aos vivos.

²⁶⁴ É a primeira vez que se tem registrado a comparação entre homens e estações da natureza, de acordo com Trajano Vieira em comunicação proferida na Academia Brasileira de Letras, no dia 6 de outubro de 2015, intitulada *Poesia e heroísmo na Ilíada*. A passagem certamente influenciou a ideia de comunidade imortal presente n’*A Política* de Aristóteles (e veremos adiante como ele incorpora diversos valores aristocráticos). A diferença está em que, desde o advento da filosofia, e a consequente defesa do *Bios Theoretikos* (vida contemplativa), o

Os deuses “vivem sem dificuldade”; já os homens “comem o fruto da terra lavrada”, se esforçam para viver e, mesmo assim, “definham e morrem” – motivo pelo qual os deuses a certa altura concluem ser indigno entrar em pendegas por eles.²⁶⁵

A *time*, por sua vez, constitui uma preocupação de ordem mais prática e imediata. Prova disso é a ideia de *geras* (butim ou espólio), com a qual geralmente se associa. Sem *geras*, que é seu signo visível e proporcional, a *time* tornava-se inverificável. Eis porque Aquiles se encoleriza logo no primeiro canto da *Ilíada*. Considera-se o melhor combatente, o mais honrado entre os aqueus, mas sempre angaria parte inferior a Agamêmnon no butim.²⁶⁶ O estopim se dá quando o Atrida Agamêmnon, após ter raptado a filha do sacerdote do templo de Apolo, Criseida, rejeita as súplicas do pai, Crises, para devolvê-la. O deus, considerado afrontado, lança a peste sobre o exército. A fim de remediar a situação e aplacar a fúria divina, Agamêmnon não vislumbra saída senão voltando atrás em sua decisão. Assim, constitui-se o problema: devolver Criseida significaria perder parte de sua *geras* e, por conseguinte, ver diminuída a sua *time* frente aos outros heróis – algo inadmissível. A solução inevitável era retirar a *geras* de outrem para ter restituída a sua *time*. Um pouco pela maneira impetulante como se portara Aquiles ao reprimi-lo, um pouco pela inveja que sentia do Pelida de pés velozes, reconhecidamente o melhor combatente entre os heróis, Agamêmnon opta por apossar-se da bela e jovem Briseida. A medida é catastrófica para o exército dos dânaos, culminando com a saída de Aquiles da batalha por um longo período. Não que o Pelida estivesse apaixonado e por isso lamentasse a sua perda. Poderia ser Briseida ou qualquer outra mulher. Aquiles a via

aspecto pessimista foi abandonado, dando azo a uma visão que cria no contato, ainda em vida, com a esfera divina (CARTER, L. B. Op. cit. p. 08).

²⁶⁵ HOMERO. *Ilíada*, XXI, 462-467.

²⁶⁶ HOMERO. *Ilíada*, I, em especial os versos 165-169.

apenas em termos de *geras*, e ter tido depauperada sua *geras* acarretava ter rebaixada a sua *time*. Neste jogo de soma zero, o Pelida saía desonrado.²⁶⁷

Fica a cargo do ancião Nestor admoestar ambos os heróis e nos mostrar que a *eris* (disputa)²⁶⁸ entre Agamêmnon e Aquiles é desprovida de razoabilidade; os dois, acometidos pela sua altivez e pela sua soberba, estão equivocados. Frente a *hybris* dos mais jovens, Nestor apresenta um discurso pautado pela *sophrosyne* (temperança), no qual expõe uma concepção degenerativa da história, comum no mundo antigo, responsável por deflacionar o brio dos heróis a quem dirige suas palavras, ao mesmo tempo em que explica as posições infundadas:

“Ouvi-me! Sois ambos mais novos do que eu.

Pois já eu com homens mais valentes que vós

me dei – e nunca esses me desconsideraram.

De resto nunca homens assim eu alguma vez verei:

[...]

[...] Com eles não conseguiria

lutar nenhum dos mortais que hoje habitam a terra.

Mas eles ouviam os meus conselhos e obedeciam às minhas palavras.

Obedecei também vós, pois o melhor é obedecer.

Que não procures tu, nobre embora sejas, tirar-lhe a donzela,

²⁶⁷ Para o jogo de soma zero, ver por exemplo o verso em que Sarpédon fala a Glauco “avancemos, quer outorguemos a glória a outro, ou ele a nós.” (*Ilíada*, XVI, 328), e também a fala, um pouco anterior, dos dois Ajantes (*Ilíada* XVI, 270-271). Embora Frederico Lourenço traduza por “glória”, o termo em grego parece ser *timé*. A tradução conceitual frouxa de Lourenço por vezes dificulta os especialistas e produz confusões de interpretação, podendo ser tomado como *kudos* (embora os termos apareçam quase como sinônimos em Homero). Ver mais casos nas passagens VII, 91, IX, 22, XV, 564 e XVI, 84 da referida tradução. Para uma situação na qual Lourenço parece ter feito a opção correta, e que também evidencia este aspecto de soma zero, ver o episódio entre Aquiles e Pátroclo, canto XVI, em especial os versos 83-90.

²⁶⁸ Como veremos no quinto capítulo, a *eris* é tomada no período clássico como uma disputa verbal que almeja apenas a vitória, sem qualquer preocupação com a verdade ou com o estabelecimento do melhor argumento. Ela se contrapõe, assim, à dialética e à antilogia (sobre estes três conceitos, ver *O Movimento Sofista*, de G. B. Kerferd, em especial capítulo 6, intitulado *Dialética, antilógica e erisitca*). O termo aplicado por Frankel para descrever a contenda dos heróis parece estar correto. (Op. cit. p. 65.)

mas deixa-a estar: foi a ele primeiro que os Aqueus deram o prêmio.
Quanto a ti, ó Pelida, não procures à força conflitos com o rei,
pois não é honra qualquer a de um rei detentor de cetro,
a quem Zeus concedeu a glória.
Embora sejas tu o mais forte, pois é uma deusa que tens por mãe,
ele é mais poderoso, uma vez que reina sobre muitos mais.”
(*Iliada*, I, 259-262 / 271-281)

Embora os dois encontrem-se irados, parece que Aquiles sai da situação em posição pior. Além de ter sido desonrado, vê-se privado do sentimento de *charis*, que, nas palavras de Fernando Muniz, representa “a dimensão afetiva que sustenta as relações sociais na Grécia arcaica”.²⁶⁹ A *charis* significava, de acordo com o mesmo autor, um “intercâmbio de prazeres”. Podendo ser definida como “prazeres da graça”, ou seja, um prazer intenso ao qual era conferido um aspecto divino e uma beleza extraordinária, a *charis* não se limitava apenas ao objeto donde irradiar-se-ia tal prazer, sendo também coextensiva à reação produzida por ele. Logo, engendrava um prazer recíproco e compartilhado, que estabelecia laços de lealdade e obrigação.²⁷⁰

Este sentimento caracteriza-se como particularmente importante, pois antecipará a discussão sobre a ação no período arcaico, ao mostrar que “[...] a experiência emocional de Aquiles não pode ser reduzida à experiência subjetiva e privada. A linha que separa o sujeito do objeto aqui é imprecisa. Assim, a fonte do prazer e o prazer não podem ser separados.”²⁷¹ Em outros termos, a experiência emocional de Aquiles é inexoravelmente uma experiência social. O fato de ter sido afrontado publicamente o conduz a ter que contornar a situação no âmbito público. Enquanto Agamêmnon não sofrer diante dos olhos de todos, ele não terá restituída a sua *charis* e

²⁶⁹ MUNIZ, Fernando. Op. cit. p. 30.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 39.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 30.

continuará sem um lugar no mundo aristocrático – denotado pela sua ausência na guerra.

Eric Dodds classificou este comportamento como característico das sociedades de *shame-culture*. Amparado nos estudos da corrente antropológica norte-americana boasiana, em especial os de Ruth Benedict, como o *Crisântemo e a Espada*, Dodds opõe tais sociedades às aquelas de *guilt-culture*.²⁷² Nelas haveria uma indissociabilidade entre aquilo que uma pessoa fez ou realizou, a estima pública proveniente da consideração destas façanhas e aquilo que ela mesma considerava de si. Um *Eu* subjetivo, individual, construído apartado do que os outros pensam de nós, seria inconcebível. Na sociedade dos tempos homéricos de *shame-culture*, tu és aquilo que fazem de ti e nada mais.²⁷³

Podemos afirmar então que a privação de *charis* incutiu em Aquiles um sentimento de *aidos*, uma indignação frente à violação d’algum código de conduta dos *aristoi*, cujas implicações eram a perda de *time* e a exposição ao opróbrio público.²⁷⁴ No entanto, ao receber dos lábios de sua mãe, a deusa Tétis, a certeza de que sua vida será breve – conquanto ela tenha *aparentemente* lhe oferecido duas opções –,²⁷⁵ Aquiles tem atenuado este amargor em seu coração. Diferentemente dos outros heróis, ele *sabe* que permanecendo na

²⁷² Ver sobretudo o capítulo 2 da referida obra do autor, intitulado *From Shame-Culture to Guilt-Culture*.

²⁷³ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2009) p. 343; FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 77: “[...] Homer understood man essentially in dynamic terms. Man is seen as what he does rather than as what he is.”

²⁷⁴ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2009) p. 408.

²⁷⁵ Aquiles, no canto IX da *Ilíada*, fala de seu “dual destino”, como lhe fora predito por sua mãe: ficar na batalha e atingir fama inigualável ou retornar para casa e ter uma vida longa e morte tranquila, porém sem ser lembrado por ninguém (410-416). Entretanto, sabemos que logo no canto I, Tétis já lamentava: “Ah, meu filho! Por que te dei à luz, amaldiçoada, e te criei? / Quem dera que junto às naus estivesses sentado sem lágrimas / e sem sofrimento, visto que curta é a tua vida, sem duração! / Agora será rápido o teu destino e mais do que todos os outros / sofrerás. Para um fado cruel te dei à luz no nosso palácio.” (414-418) A “escolha” de Aquiles é aparente. Pelas palavras de sua mãe, sabemos qual será o seu destino e como irá agir: permanecerá na guerra.

guerra atingirá impreterivelmente a *kléos aphthiton* (fama imperecível).²⁷⁶ A insegurança comum aos seus pares, incertos de sua imortalidade, serve de propulsor à busca por bens materiais como afirmação de seu valor.²⁷⁷ O Pelida, que já se sabe imortal, não padece desta perturbação. Se me permitido fosse colocar em notação da poesia portuguesa de um Mário de Sá-Carneiro ou Fernando Pessoa, diria que Aquiles não padece da angústia de ser *aquém* ou de ser *quási*. Retém convicção de ir além, e, se por um instante vacila, logo recobra o vigor.²⁷⁸ Deste modo, pensa apenas em termos futuros – na *kleos* mais que na *time* ou na *geras*. Os presentes oferecidos pelo Atrida Agamêmnon tornam-se irrisórios.²⁷⁹ São glórias menores, honras passageiras

²⁷⁶ HOMERO. *Ilíada*, IX, 413. Frederico Lourenço opta por traduzir a expressão por “renome imorredouro”, o que está plenamente correto, uma vez que *kleos* pode ser entendida também como renome. Já Vernant opta pela tradução como “glória imperecível” (Op. cit. [2009] p. 410). O termo pode trazer alguma confusão, como já foi enunciado, visto que confunde a noção de glória (*kudos*) com a de fama (*kleos*), o que seria um equívoco não obstante estarem próximas.

²⁷⁷ Vernant afirma que esta insegurança colocava os heróis numa constante “posição-limite”, como ele chama: este limiar entre a vida e a morte, entre a derrocada e a imortalidade, ao qual se submetiam os heróis sem qualquer garantia. Por isso, ele dirá, o destino heróico comporta um componente trágico – como chama James Redfield, “A Tragédia de Heitor” –, que é diverso do destino de Aquiles, que sucumbe por suas próprias ações (VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. [2009] pp. 384-385). Fränkel atenta para o fato do embate simplesmente entre deuses, ou entre deuses e homens, não ser trágico precisamente porque àqueles a questão da morte não se punha; logo, eles não estavam a arriscar nada: “They laugh while men struggle with one another in dust and pain and blood.” (Op. cit. p. 54)

²⁷⁸ O paroxismo desta angústia que assalta a ambos os poetas portugueses pode ser encontrada em alguns versos do poema *Quase*, de Sá-Carneiro, e noutros de *Quási*, do heterônimo de Pessoa, Álvaro de Campos (ver referência completa na bibliografia final). Para o episódio no qual mesmo o impávido Aquiles hesita, ver *Ilíada*, XXI, 273-283, quando, lutando contra o rio Xanto, pensa ter sido enganado pelos deuses, que o teriam destinado a sucumbir ali.

²⁷⁹ Para a lista de presentes, ver IX, 264-299. Marcel Detienne encontra outra explicação para a recusa de Aquiles aos presentes de Agamêmnon, que não exclui esta que ora vos apresento. Ambas podem ser conjugadas, embora eu considere a hipótese de Detienne, sozinha, insuficiente. Para o autor, Aquiles recusa os presentes de Agamêmnon baseado numa espécie de “economia do dom” maussiana. Se os aceitasse, ver-se-ia enredado num vínculo de obrigação e inferioridade com aquele que lhe presenteara. Neste caso, a solução encontrada por Detienne para o impasse seria que Agamêmnon colocasse os presentes *és meson*, isto é, no meio da assembleia, onde eles se tornariam coletivos novamente. E somente se Aquiles pegasse os presentes do meio da assembleia não haveria a constituição de qualquer vínculo ou dívida entre eles. Porém se a tese serve para explicar o caso das trípodas, mulheres e cavalos, que fisicamente são passíveis de serem postos no meio d’uma assembleia, não

para homens velhos e mortais. É uma ostentação vã, a riqueza, posto que só dura enquanto vive-se e não faz de ninguém imortal.

“Pois extorquíveis são bois e robusta ovelhas
e adquiríveis são trípodes e flavos cavalos; mas que a vida
de um homem volte de novo, depois de lhe passar a barreira
dos dentes, isso não é possível por extorsão ou aquisição.”
(*Iliada*, IX, 406-409)

Eis a fala de Aquiles, que “com veemência exprimira a sua recusa” aos presentes. O herói mostrara-se impermeável a este tipo de sedução. Nem mesmo os apelos de Odisseu para que, caso ainda permanecesse detestando Agamêmnon, se compadecesse dos aqueus e *retornasse* por eles ao combate – e vejam, a *Iliada* igualmente tem como tema, afinal, o retorno (*nostoi*)! –, foram capazes de surtir efeito. Aquiles estava imune também à inflecção pelas palavras, inclusive àquelas do herói reconhecido por sua notável astúcia (*metis*) e capacidade de persuasão.

Sabia todavia que o cumprimento do destino que lhe fora reservado dependia de seu regresso ao combate. O faz por motivações exclusivamente particulares: a morte de seu amigo Pátroclo. Quando retorna, sua cólera é ainda mais implacável. Assistimos a episódios de verdadeira carnificina, marcados particularmente pela disfunção dos valores heroicos, já esboçada nas atitudes cada vez mais insufladas de Heitor, conforme triunfava.²⁸⁰

explica o caso das doações das cidades, por exemplo. Como pôr uma cidade *es meson*? Qualquer doação neste sentido geraria um vínculo de dependência. Sobre a tese de Detienne, ver capítulo 5 de sua obra (2013), intitulado *Processo de Laicização*.

²⁸⁰ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2009) p. 385: “Heitor é, no início, o herói da lealdade, definido por suas relações com toda a rede dos seus: parentes, esposa, filhos, concidadãos, aliados. A serviço da comunidade, não combate por amor pela violência belicosa, mas por respeito pelo *aidós*, sentimento de vergonha que é sentido com relação e em função do outro. Entretanto, a lógica da guerra arranca-o às normas sociais das quais é a encarnação, devido exatamente às vitórias que obtém. Destino trágico, posto que são seus próprios erros que o perdem, mas estes erros, vindos de um homem de bem, são menos falhas individuais do que

Desrespeitam-se os estatuto dos mortos, as súplicas, as relações de hospitalidade e tudo o mais que fosse acordo tácito de comportamento na guerra. Não são mais heróis a digladiarem, como Diomedes e Glauco que, apesar de adversários na batalha, ao descobrirem laços ancestrais de hospitalidade hereditária evitam o confronto, “apertam as mãos e juram ser fiéis amigos”, para logo em seguida trocaram armaduras;²⁸¹ são animais envoltos em uma completa bestialidade, entregando aos cães e às aves os seus inimigos, por não poderem devorá-los eles mesmos.²⁸² Nas palavras de Vernant:

“Quando volta para a batalha, [Aquiles] não aparece como um campeão do lado aqueu, é uma potência de destruição sem rédeas que guerreia como respira, naturalmente e sem esforço. Só sabe matar, matar sempre, até sua própria morte, não só prevista e aceita, como também assumida como a face secreta, o reverso de seu personagem heroico.”²⁸³

O inimigo deixara de ser um igual, cujo tratamento apesar de beligerante era respeitoso, para tornar-se uma coisa. Passam a maltratá-lo, mutilá-lo, despedaçá-lo, em suma, aviltar seu cadáver, recusando-lhe a “bela

os frutos necessários da disfunção de todo o sistema de valores ao qual está ligado. De sucesso em sucesso, de erro em erro, Heitor afasta-se do que fazia dele o campeão da comunidade; ele se isola e perde, assim, sua identidade heroica. Durante o combate derradeiro que o opõe a Aquiles, ele se dispersa, perde-se em quimeras, afunda no pânico. Só lhe resta morrer.”

²⁸¹ HOMERO. *Ilíada*, VI, 233. Os versos subsequentes indicam a troca de armaduras, motivo pelo qual o episódio ficou particularmente conhecido, uma vez que Glauco, tendo Zeus retirado-lhe a razão, troca a sua armadura de ouro pela armadura de bronze de Diomedes. Outro episódio de respeito é o de Ajax e Heitor, que desta vez trocam presentes equivalentes. E Heitor sugere que o façam para que no futuro aqueus e troianos digam “lutaram na verdade no conflito devorador da alma, / mas depois se entenderam e se despediram com amizade.” (*Ilíada*, VII, 301-302).

²⁸² HOMERO. *Ilíada*, XXII. Aquiles, tendo arremessado a lança contra Heitor que trespassou-lhe o “pescoço macio”, profere as seguintes palavras ao oponente tombado na poeira às vésperas da morte: “[...] Os cães e as aves de rapina irão / dilacerar-te vergonhosamente, mas Pátroclo sepultarão os Aqueus. [...] // Quem me dera que a força e o ânimo me sobreviessem / para te cortar a carne e comê-la crua, por aquilo que fizeste.” (335-336 / 346-347).

²⁸³ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2009) p. 385.

morte”. Parece que a guerra não teria como objetivo último vencer ou simplesmente matar – o que é da ordem natural da guerra –, mas sim “destruir o inimigo até o último rastro de seu aspecto humano, acabar com seu ser social e pessoal lançando-o para sempre para fora da cultura a que pertence, em um não-ser de caos.”²⁸⁴

Somente nos últimos versos da *Iliada*, quando Aquiles concorda em devolver o corpo de Heitor a seu progenitor, Príamo, para que ocorresse o rito funerário apropriado, a ordem se reestabelece e a *hybris* cessa. Aquiles enfim escutara o conselho do pai, Peleu, dado antes que rumasse para a guerra, tal como relembra Odisseu, de domar o coração orgulhoso: “A afabilidade é preferível. / Abstém-te da discórdia geradora de conflitos, [...]”.²⁸⁵

Já a *Odisseia* tem outro tom. A despeito da *kleos*, *kudos* e *time* desempenharem uma importância inegável na epopeia, Odisseu é o herói da *sophrosyne* e da *metis*, fundamentais para o seu retorno.²⁸⁶ Ele dirige palavras ao seu coração (*thymos*) – assim como as dirigirá o Zaratustra de Nietzsche – procurando conter-se perante a ofensa dos pretendentes de Penélope, sua mulher.²⁸⁷ É este cálculo, esta retidão, este autocontrole, esta paciência no

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 386.

²⁸⁵ HOMERO. *Iliada*, IX, 255-257.

²⁸⁶ MUNIZ, Fernando. Op. cit. p. 32.

²⁸⁷ HOMERO. *Odisseia*, XX, 17-23: “Após golpear o peito, reprovou o coração com o discurso: ‘Suporta, coração: suportaste outro feito mais canalha / no dia em que o ciclope, de potência incontida, comeu / os altivos companheiros; tu resististe até a astúcia a ti / conduzir para fora do antro, pensando que morrerias’. / Assim falou, abordando o caro coração no peito; e seu coração, obediente de todo, aguentou e resistiu / sem cessar; [...]”. Sobre o trecho de Zaratustra: “Mas, quando Zaratustra se achou só, assim falou para seu coração: ‘Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*’.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13). Há ainda várias outras passagens onde a mesma atitude de Zaratustra pode ser notada. Contudo, mais interessante notar seria que na *Iliada* já se encontra presente este solilóquio, esta fala com o próprio coração, como nos casos de Menelau ao hesitar se deve permanecer resguardando o corpo morto de Pátroclo mesmo com a iminência da vinda de Heitor a combatê-lo (XVII, 90-106); de Agenor, quando está prestes a encarar Aquiles (XXI, 550-70); e de Heitor, defrontando-se com o mesmo Pelida, dessa vez ainda mais inclemente e irado, perdendo-se em quimeras (XXII, 98-130). Portanto, creio que tal atitude não possa servir de prova incontestável para uma pretensa “subjetividade”, como querem os comentadores, que são quase unânimes em alegar que a dimensão interior estaria

saber o momento exato de agir (*kairos*) que configuram a excelência (*arete*) do novo tipo de herói. Fränkel e Bernard Williams dirão, em síntese, que é esta capacidade de “suportar” (*endure*) as agruras e ofensas a que melhor caracteriza Odisseu.²⁸⁸

Se antes esperávamos os guerreiros se vangloriando de terem abatido um adversário, como inúmeras vezes ouvimos na *Iliada*, agora temos Odisseu repreendendo sua ama, Euricléia, por semelhante reação após ver os pretendentes estirados ao chão:

“Ela, quando viu os corpos e o sangue infundável,
pôs-se a ulular, já que vira grande feito;
mas Odisseu segurou-a e conteve-a em sua ânsia.
Falando, dirigiu-lhe palavras plumadas:
‘No ânimo anciã, compraze-te, contém-te e não ulules;
não é pio, sobre varões defuntos, se jactar.
[...]”
(*Odisseia*, XXII, 407-412)

O que mais se aproxima na *Odisseia* daqueles episódios de selvageria da *Iliada* está poucos versos adiante, quando Telêmaco, filho de Odisseu, nega uma “morte limpa” às escravas que apoiaram os pretendentes de sua mãe na ausência de seu pai, da mesma forma que a nega a Preto, o pastor de cabras, por idêntico motivo. A atitude, porém, é menos ímpia aos olhos e ouvidos dos espectadores, pois não se tratam de pessoas nobres (*agathos*). Canta Homero, numa das cenas mais fortes e lacônicas de toda a literatura existente:

“assim elas, em fila, tinham as cabeças, e ao redor de cada uma,
nos pescoços, havia nós para provocar deplorável fim.

presente somente a partir da *Odisseia*, e justamente pela recorrência destes solilóquios que, como vimos, acham-se a contento na epopeia que lhe precede.

²⁸⁸ FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 87; WILLIAMS, Bernard. Op. cit. pp. 38-40.

Convulsionaram os pés pouco tempo, de fato não muito.”

(*Odisseia*, XXII, 471-473)²⁸⁹

Mas a negação, ou melhor, a reelaboração dos valores heroicos na *Odisseia* aparece de maneira mais evidente na fala de ninguém menos que o próprio Aquiles. Ao descer para o Hades, Odisseu encontra o herói entre os mortos e dirige-lhe elogios, congratulando-o por reinar agora entre eles, tal como fora honrado como a um deus enquanto vivia. Destarte, tendo morrido, não havia com o que se afligir; ao que o Pelida redargue:

“Não me edulcores a morte, ilustre Odisseu.

Preferiria, vivente, ser empregado em outro lugar,

junto a homem sem gleba e com poucos víveres,

a reger entre todos os mortos desassomados.”

(*Odisseia*, XI, 488-491)

O ideal de arremessar-se para a morte é substituído pela tentativa de preservação da vida – exatamente aquilo que Odisseu busca ao longo da epopeia.²⁹⁰ A vida anônima continua ignominiosa; a vida breve, não mais tão heroica assim. A *Odisseia* é o poema da paz, malgrado quaisquer conflitos que possam ter ocorrido. E como em sua antecessora, *Iliada*, o poema da guerra, os excessos que tenham sido cometidos acabam dissolvidos, ao fim se reestabelecendo a harmonia.²⁹¹

²⁸⁹ Sobre a morte de Preto, que vem nos versos em seguida, eis como é descrita: “E para fora arrastaram Preto pelo pórtico e patio; / dele as narinas e orelhas com bronze impiedoso / cortaram e os genitais arrancaram, crua refeição aos cães, / e deceparam-lhe as mãos e os pés com ânimo rancoroso.” (474-477)

²⁹⁰ FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 85.

²⁹¹ No caso da *Odisseia* é graças à intervenção de Atena, que aparece “semelhante a Mentor no corpo e na voz humana” selando a concórdia entre Odisseu e as famílias dos pretendentes, como havia sugerido Zeus (XXIV, 482-487 e 528-548). Sobre a questão da guerra e paz na *Iliada* e *Odisseia*, ver JAEGER, Werner. Op. cit. pp. 40-41.

Ainda assim, a percepção pessimista do cosmos perdura. A existência heroica é marcada por um profundo sofrimento; o heroísmo não lhes traz felicidade (*eudaimonia*), lhes traz fama (*kleos*).²⁹² A *eudaimonia* aparecerá como objetivo final da conduta sobretudo a partir das filosofias dos séculos IV e III a. C., com Platão, Aristóteles, epicuristas, estóicos e céticos, cada um à sua maneira *buscando* um meio de alcançá-la.²⁹³

A *kléos* é o máximo a que um ser humano consegue chegar de se aproximar da imortalidade e superar sua condição. O pessimismo, portanto, não decorre da *shame-culture*, de estar sob os olhos dos outros, como se poderia razoavelmente supor. É ela quem permite aos homens transpor a barreira da mortalidade. Os heróis – ou aristocratas dos séculos VIII e VII –, longe de serem restringidos ou limitados pelo conjunto de valores sociais, têm a si potencializados. Dominam por completo o código de conduta; são seus mestres e não seus servos.²⁹⁴ É esta habilidade que os distingue dos demais, alçando-lhes à posição de destaque social.

Não à toa, o termo *arete*, que pode ser traduzido por “excelência”, mas que no período homérico e arcaico também designa a formação do homem grego, possui a mesma raiz etimológica que a palavra *aristoi*.²⁹⁵ Quer dizer, na

²⁹² DODDS, Eric. Op. cit. p. 29. Certa vez escreveu Fernando Pessoa: “Os Deuses vendem quando dão. / Compra-se a glória com desgraça. / Ai dos felizes, porque são / Só o que passa!” (*O das quinas* in *Mensagem*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2014. p. 20).

²⁹³ Sobre este tema, ver os últimos tópicos do Epílogo.

²⁹⁴ FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 84. Esta posição parece distanciar-se daquela defendida por Ruth Benedict em seu estudo, no qual os japoneses aparecem como reféns deste tipo de cultura. Há que ser dito, além disso, que existe em Homero e, ao que tudo indica, na sociedade arcaica, uma distinção entre vergonha e covardia, sendo a primeira positiva, e a segunda, negativa. Ver por exemplo os casos emblemáticos na *Iliada*, XV, 561-564, onde fica patente, pela fala de Ajax, que a vergonha instila antes a coragem que a apatia, e, no mesmo canto, os versos 718-725, que trazem a fala de Heitor esclarecendo a relação imbricada entre covardia e inação. Em outros termos, a vergonha não tira, mas antes põe, a necessidade de agir.

²⁹⁵ JAEGER, Werner. Op. cit. pp. 26 e 28-29. De acordo com o autor, o termo *paideia* surge somente no século V a. C. – ao menos é o que se depreende das fontes que nos restaram – e nesta época significava tão-somente “criação dos meninos”, sem o sentido elevado que adquirirá nos séculos seguintes. Utilizar o termo *paideia* para qualificar a educação no período arcaico trata-se, portanto, d’um engano (p. 25). O aparecimento deste vocábulo pode indicar,

Grécia Arcaica, educação e aristocracia estavam amalgamadas. Sob o estatuto de *arete* circunscrevia-se o conjunto dos valores sociais mais importantes – *kleos*, *time*, *kudos* e outros.²⁹⁶ Mas uma vez que a *arete* atrelava-se à educação, e a educação era o ideal de como o homem deveria ser, havia um sentido normativo nas obras poéticas épicas, que forneciam tais exemplos da “imagem desejada” – é a famigerada *psicagogia* ou o poder de “conversão espiritual” pela arte, de através dela educar a *psyche*.²⁹⁷ Nada de princípios filosóficos éticos abstratos e universais como guias das ações, e sim um *ethos* de personagens tomado como belo.²⁹⁸ A bem da verdade, estética e educação também caminhavam juntas nesta época. Beleza (*kalos*) e excelência (*arete*) não eram distinguíveis. A conotação aristocrática do maior elogio que se poderia prestar a alguém na Grécia Arcaica o prova: *kalós kagathos*.

Qualquer *pathos* que atentasse contra este *ethos*, como fora o caso do comportamento momentâneo de Aquiles ao tentar privar Heitor de sua *arete* mediante uma morte abjeta, seria indigno de *arete* e, conseqüentemente, de *kalos*. Não havia problema em reclamar uma *time* que lhe era devida ou cobiçar a *kleos*. Aliás, esta pretensão era mesmo salutar, pois, na ânsia de adquiri-las, gerava-se um confronto (*agon*) que acabava lapidando os homens e aproximando-os mais da perfeição e da *arete*. Problema havia quando não se prestava o correto tratamento a quem se devia. Aí sim o herói falhava na manipulação das regras sociais, e por isso sofria censura. Decaía perante seus

creio, uma ruptura com os valores e a educação aristocrática que, não parece-me mera coincidência, principia a decair precisamente no século V a. C.

²⁹⁶ A *kléos*, em última instância, nada mais é do que a imagem prolongada da *arete* de alguém no mundo, é o reconhecimento posterior de sua *aristéia* em vida, da superação física do adversário e do alcance da excelência.

²⁹⁷ JAEGER, Werner. Op. cit. p. 63. Vale ressaltar, ainda, que Jaeger nota bem o fato da pedagogia da Grécia Arcaica estar toda assentada num pressuposto divino (como se os comportamentos fossem induzidos pelos deuses).

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 57. Posição semelhante foi defendida por Eric Havelock, como vimos no capítulo precedente. Perceba aqui, caro leitor, que opto por dizer que o *ethos* é belo, e não a personagem, pois, de acordo com os gregos, a pessoa dotada de *arete* conseguia “fazer sua a beleza”, ou seja, não se tornava bela, mas tinha a beleza (p. 35).

pares, rebaixava-se perante a si mesmo. Werner Jaeger sumariza bem a questão, contrastando-a com a filosofia, em especial a clássica:

“Enquanto o pensamento filosófico posterior situa a medida na intimidade de cada um e ensina a encarar a honra como reflexo do valor interno no espelho da estima social, o homem homérico só adquire consciência do seu valor pelo reconhecimento da sociedade a que pertence. Ele é um produto da sua classe e mede a *arete* própria pelo prestígio que disputa entre os seus semelhantes. O homem filosófico dos tempos seguintes pode prescindir do reconhecimento externo, embora – também segundo Aristóteles – não lhe possa ser totalmente indiferente.”²⁹⁹

Como veremos no próximo capítulo, o mundo grego clássico não se livra inteiramente dos preceitos aristocráticos, que percorrem caminhos sinuosos desde a época arcaica, migram para outras manifestações ou mesmo permanecem latentes até o momento oportuno de irromperem. Platão e Aristóteles – e o exporei paulatinamente no texto –, são dois grandes bastiões da retomada destes valores contra a democracia e, arriscar-me-ia a dizer, contra o exercício da *Politika*. Entretanto, por ora não convém avançar sobre o tema. Retomemos o fio de Ariadne sem tergiversações labirínticas.

Estava eu a dizer que a *shame-culture* mais serve de catalizador das qualidades estimadas por aqueles homens do que de restrição aos mesmos – em certo sentido resguardando um aspecto positivo –, e que embora equivocado, não seria absurdo aventar o oposto. Mais estranho parece ser uma certa ingenuidade da memória que paira sobre os heróis. Talvez por crê-la de inspiração divina, não há sequer cogitação de que a opinião guardada pelos contemporâneos ou pela posteridade possa vir a ser injusta ou errada. Deste modo, se fiam inteiramente na estima alheia como medida da percepção de si próprios.

²⁹⁹ JAEGER, Werner. Op. cit. p. 31.

Para um aristocrata ou herói, “sem espectadores, o mundo seria imperfeito.”, diz Hannah Arendt acertadamente, não só porque eles, ocupados que estivessem em suas ações particulares, não conseguiriam vislumbrar a harmonia e a ordem mais geral, como também porque estaria desprovido de sentido empreenderem grandes feitos sem uma audiência ou platéia que os admirasse: seria como uma linguagem de um homem só. “Em termos conceituais: o significado daquilo que realmente acontece e aparece enquanto está acontecendo só é revelado quando desaparece.”³⁰⁰ O que o aedo imortaliza em seus cantos não é o ato ou o agente, mas a história. Somente ao findar, o ato “revela o seu significado, na forma de uma história”, dirá Arendt; posto que já lembrança, torna-se compartilhado.

Cumprir as expectativas demandadas pela sociedade acarretaria na convicção de que, ao menos numa sociedade de *shame-culture*, onde não há gênios individuais e os padrões são definidos coletivamente de modo a reterem contornos homogêneos, merecer-se-ia ser memorado. O comprova a fala de Sarpédon a Glauco:

“Glauco, por que razão nós dois somos os mais honrados
com lugar de honra, carnes e taças repletas até a borda
na Lícia, e todos nos miram como se fôssemos deuses?
[Ao que o próprio responde, mostrando a retórica da pergunta.]
Somos proprietários de um grande terreno nas margens do Xanto,
belo terreno de pomares e de searas dadoras de trigo.
Por isso é nossa obrigação colocarmo-nos entre os dianteiros
dos Lícios para enfrentarmos a batalha flamejante,
para que assim diga algum dos Lícios de robustas couraças:
‘ignominiosos não são os nossos reis que governam
a Lícia, eles que comem as gordas ovelhas e bebem
vinho seleteo, doce como o mel; pois sua força é também
excelente, visto que combatem entre os dianteiros dos Lícios.’

³⁰⁰ ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 153.

Meu amigo, se tendo fugido desta guerra pudéssemos
viver para sempre isentos de velhice e imortais,
nem eu próprio combateria entre os dianteiros
nem te mandaria a ti para a refrega glorificadora de homens.
Mas agora, dado que presidem os incontáveis destinos
da morte de que nenhum homem pode fugir ou escapar,
avancemos, quer outorguemos a glória a outro, ou ele a nós.”
(*Iliada*, XII, 310-328)

Comportar-se como se espera que se comporte uma pessoa de sua cepa, eis o máximo que um aristocrata pode fazer para imortalizar-se. Não é exceder em nada, pois ele já é a exceção. Sua posição no tecido social proporciona por ela mesma a oportunidade de produzir feitos memoráveis; basta que aja conforme o código e, no momento oportuno (*kairos*), os realizarão.

As ações dos heróis épicos e dos aristocratas parecem ser, neste sentido, bastante previsíveis. Sabemos o que irão fazer, pois seguem seus incontestáveis valores à risca. Não há, como na tragédia, uma margem de escolha; não há contradição interna ou dilema, somente unidade. “A epopeia cria os heróis como seres maciços;”, afirma Octavio Paz.³⁰¹ Os solilóquios homéricos – e provavelmente os reais – não passavam de retórica. Tinham conhecimento de como deveriam se portar, e portavam-se desta maneira. Não havia no herói homérico – e possivelmente no aristocrata do século VIII – uma cisão entre pensamento, fala e ação, entre a vontade de agir e o levar esta vontade a cabo. Quando o herói planeja, está implícita a execução do plano.³⁰²

³⁰¹ PAZ, Octavio. Op. cit. p. 202.

³⁰² Hermann Fränkel dirá: “If what man wills and is, is straightway and without hindrance transformed into action, then every human trait and every character passes unchecked into outward expression and achievement; and the society of the *Iliad* is so organized that it affords broad scope for the noble character. So a man and his actions become identical, and he makes himself completely and adequately comprehended in them; he has no hidden depths. This situation justifies the epic in its traditional form. In its factual report of what men do and say everything that men are is expressed, because they are no more than what they do and say and suffer. They are not insulated from the outside world but their nature pours

O mundo de Homero, bem como o mundo homérico – principalmente o da *Iliada* –, são mundos cujos aspectos do *ethos* agradariam em parte a Rousseau – e houve oportunidade de vermos que ele de fato era um apreciador do aedo.³⁰³ Parafrazeando um agudo livro de Jean Starobinski, os homens que os integram desconhecem *obstáculo à transparência*.³⁰⁴ Eles se *mostram* por completo, quicá desprovidos estivessem de um *super-Eu*.³⁰⁵

forth into the world with their deeds and their fortunes.” (Op. cit. p. 79) Trocando em miúdos, ainda não estava posta a problemática da *incomensurabilidade* trágica, da qual falaremos no último capítulo.

³⁰³ Ver primeiro capítulo deste texto.

³⁰⁴ STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Eu disse “em parte a Rousseau”, pois ao final de seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* ele escreve: “[...] o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver da opinião dos outros e é, por assim dizer, do juízo deles que lhe vem o sentimento de sua própria existência.” (Op. cit. [2005] p. 242). Esta crítica ao viver “mais pelo testemunho alheio” parece ir de encontro a *shame-culture* homérica, acertando-lhe em cheio, mesmo que Rousseau tivesse em mente a artificialidade praticada nas Cortes e salões dos séculos XVII e XVIII (sobre estas práticas, ver o livro de Norbert Elias, *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001). Com efeito, é um tanto curioso, e até mesmo paradoxal, sabermos que Rousseau foi um apreciador da sociedade espartana. Os valores de transparência e austeridade ali presentes coadunavam-se com uma vigilância ostensiva da comunidade sobre o cidadão (o que seria insuficiente; para ele, não bastava transparência se ela viesse acompanhada de vigilância externa; a transparência deveria vir da própria vontade e auto-inspeção, como o próprio Rousseau exercita em suas *Confissões* e noutros escritos de caráter autobiográfico). Por outro lado, sabemos que Rousseau e diversos iluministas, com exceção de Camille Desmoulins, possuíam uma consideração equívoca de tal sociedade, tomando-a como mais livre que a ateniense. Sobre a consideração dos iluministas acerca dos gregos, ver os ensaios de Pierre Vidal-Naquet intitulados *Luzes da cidade grega e Tradição da democracia grega* in *Os Gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

³⁰⁵ Não têm introjetada esta culpa e vigilância interior, descrita por Freud n’*O mal-estar na civilização* (1930). O fato de Freud negligenciar as epopeias em sua análise psicológica e valer-se somente das tragédias pode ser um indício de que na épica e nos tempos épicos não havia ainda esta quebra interior, esta *guilt-culture*, este mal-estar. Os homens consideravam-se embebidos num mundo controlado pelos deuses, mas jamais à disposição do acaso, da fortuna (*tykhe*), defrontados com a *incomensurabilidade*, como considerar-se-ão os do período subsequente, em especial os do século V no auge da tragédia. Obviamente estou a dar uma roupagem histórica aos sentimentos psicológicos, admitindo ser possível sentir de maneiras distintas em épocas distintas, algo que Freud provavelmente jamais aceitaria. Seu plano de construção da *psyche* guarda pretensões inteiramente atemporais, tais como os de Platão, Aristóteles e outros.

A *Odisseia* marca algumas inovações em relação a este ponto do “dar-se a ver por inteiro”. Penso que a *metis* (astúcia) não possa ser tomada como uma dissimulação, no sentido moderno do termo. Porém fica claro que o herói marca um obstáculo, que esconde suas

A ingenuidade da memória, então, se não dissipada, ao menos se abrandaria; o caminho da imortalidade seria simples e reto: fazer aquilo que se espera de um *aristoi*. Se as personagens homéricas e os homens do tempo de Homero fossem todos delineados pela filosofia de Descartes, teriam pela frente uma empreitada de porte fácil. A consciência, onipresente dentro de si mesmo, lhes conduziria a agir exclusivamente conforme a sua ponderação. Nenhum desejo subterrâneo, ímpeto incontrolável e força obscura ou incompreensível afetariam as suas decisões. Felizmente a coisa não se reduz a isso, o que me permite passar à análise da ação. Notar-se-á que o mundo de Homero e o mundo homérico eram atravessados por um conjunto de forças que, acreditava-se, desviavam as intenções das pessoas, assim como a água refrata os raios de luz advindos do sol.

Aquela “cidadela” da qual nos fala Goethe, a que por vezes chamamos de “eu interior” ou *self* – e que Montaigne defendera com tanto afinco, de acordo com Stefan Zweig –³⁰⁶ encontrava-se, entre os homens da Grécia Arcaica, expugnada. Como e por quem, veremos agora.

maquinações e provoca o engodo pela fala, mesmo se desvelando ao final a verdadeira intenção. A diferença com a *Iliada* parece estar menos marcada pelos solilóquios – como já mostrei oportunamente – e mais nesta omissão das intenções pela fala, que, nas análises do período posterior, adquire uma conotação negativa.

³⁰⁶ Para a denominação concedida por Goethe de “cidadela” e a sua defesa por Montaigne, ver a breve e inacabada biografia escrita por Stefan Zweig, intitulada *Montaigne* (São Paulo: Mundaréu, 2015), em especial as páginas 23 e 53. Nelas ele diz, respectivamente: “Seria artificial enfileirar Montaigne na lista de poetas e pensadores que lutaram, com suas palavras, pela ‘liberdade da humanidade’. Ele não tem nada das diatribes arrebatadas e do belo ímpeto de um Schiller ou de um Lord Byron, nada da agressividade de um Voltaire. Ele teria rido diante da ideia de querer transferir a outros homens, e até mesmo às massas, algo tão pessoal quanto a liberdade interior. E ele desprezava do fundo de sua alma os melhoradores profissionais do mundo, os teóricos e os varejistas de convicções. Ele sabia bem demais quão imensa era por si só a tarefa de defender em si mesmo a independência interior. Assim, sua luta se restringiu finalmente à defensiva, à proteção daquele mais íntimo reduto, o qual Goethe chama de ‘cidadela’ e ao qual homem algum admite, a qualquer outro, a entrada. [...] O que Montaigne busca é o seu eu interior, que não deve pertencer ao Estado, à família, à época, às circunstâncias, ao dinheiro, às posses, aquele eu interior ao qual Goethe chamava ‘cidadela’, à qual não permitia a entrada a ninguém.”

Retomemos mais profundamente o longínquo tema da *energeia*. Compreendê-lo requer um esforço de amplitude geralmente maior do que os intelectuais de nosso tempo estão dispostos a ter ou mesmo aptos a fazer, ainda que o quisessem. É-me inconcebível como um estudioso de Aristóteles, por exemplo, possa almejar tomar os ensinamentos contidos em sua *Ética a Nicômaco*, referentes à ação, desconsiderando o conteúdo das teorias encontradas em sua *Física*. Ao olhar para a definição de ação do filósofo, que por suposto concerne ao movimento, parece-me imprescindível ter em conta sua crença de que a permanência em repouso (ou inércia) de um corpo natural inexigia qualquer força ou intervenção – afinal, configurava sua cosmologia acreditando na centralidade e imobilidade da Terra. Desconhecendo o fato de que a Terra orbita o Sol e gira em torno de si mesma, Aristóteles também estava exposto a ignorar seus efeitos, mormente a existência da gravidade e a segunda e terceira leis de Newton.³⁰⁷ Todo movimento seria provocado por algum motor (seria não-natural, portanto): *cessante causa, cessat effectus* – e o corpo voltaria ao seu estado original de repouso. Para o estagirita, o movimento dos corpos denota uma *qualidade*, mais do que um *estado*, implicando geração, corrupção e degeneração do ser. Em suma, Aristóteles ignorava que a percepção d'um corpo como estando em repouso provinha simplesmente de que ele “está grudado à Terra mediante a gravidade, cuja força não percebemos” (Descartes), e que se permanecemos grudados à Terra e em aparente repouso, ao invés de sairmos voando, isto se

³⁰⁷ Respectivamente: segundo a qual é a aceleração proporcional à força, e não a velocidade; e que uma aceleração constante imprime um movimento variável a um corpo. Ambas são expostas e desenvolvidas pelo pensador em seu *Philosophiae naturalis principia mathematica*, publicado em 1687.

deve à força que a gravidade exerce sobre nós para que permaneçamos inertes.³⁰⁸

Apresento o caso não por mera deambulação intelectual, mas por crer que seja emblemático da importância de pôr em relevo uma consideração mais abrangente na lida com determinados assuntos, se se pretende analisá-los com maturidade. Há algumas décadas um debate sobre o tema da ação em Homero vem enredando todos os grandes intelectuais que se atêm à sua obra. Produziu-se, desde então, muita confusão e elucidação. Interesse-me particularmente pelos desdobramentos para a prática da política no século V – e como ela teria sido inviável antes. A querela permeia outros assuntos, mas grosso modo está centrada nas questões do *corpo*, *decisão* e *destino*. Os temas serão tratados de maneira conjunta, e de antemão esclareço que adotarei uma postura eclética, incorporando os argumentos consistentes de cada vertente. Os protagonistas do debate foram Bruno Snell, com seu *Die Entdeckung des Geistes* (1946), e Bernard Williams, com seu *Shame and Necessity* (1993). Coadjuvantes de envergadura também apreciaram o tema em suas obras, dando-lhe maior ou menor atenção.³⁰⁹

Para Snell, heróis homéricos não eram agentes autônomos, uma vez que não decidiam por si mesmos. Um dos fundamentos desta concepção está

³⁰⁸ Extraí as considerações críticas à física de Aristóteles principalmente de duas obras: HAWKING, Stephen. *Uma Breve História do Tempo*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015. pp. 12-13; e ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001. pp. 30-39. Para a necessidade desta consideração mais ampla de análise, note-se ainda o emblemático caso de Kepler, exposto por Rossi, que, sendo um cientista, presenciou perseguições à sua mãe, acusada de feitiçaria.

A ciência é de fato algo tão fantástico que vejo-me obrigado a acrescentar uma nota à minha nota. No dia seguinte à escritura deste trecho sobre as físicas aristotélica e newtoniana, foi divulgada, na *Scuola Normale Superiore di Pisa*, a notícia da descoberta das chamadas “ondas gravitacionais”. Isto conduzir-me-ia a incontornável revisão dos argumentos aqui expostos em termos físicos, sobretudo no que tange à teoria newtoniana. Contudo, por ora contento-me em indicar o artigo: ABBOTT, B. P. *et al.* *Observation of Gravitational Waves from a Binary Black Hole Merger in Physical Review Letters*, 12 February 2016.

³⁰⁹ Dentre eles, temos Werner Jaeger, que parece ter antecipado, em seu já referido *Paidéia*, algumas das posições de Snell, bem como de Eric Dodds, Hermann Fränkel e Moses Finley. Excluídas algumas nuances, todos dão suporte à posição de Snell, que veremos adiante.

na suposta intervenção divina, que veremos adiante. O outro reside na ideia de corpo, ou melhor, na ausência dela.

Averiguando o vocabulário homérico, Snell alega não ter encontrado qualquer palavra específica para a noção de corpo. O termo *chros* indica somente a pele – no sentido de limite do humano, e não de epiderme. *Melea* ou *guya* – sempre no plural – designariam os membros, e *demas*, a sua figura ou estrutura. A palavra *soma* (corpo) seria atribuição ulterior.³¹⁰

Obviamente Snell não incorre na ingenuidade de negar que *houvesse* corpo no século VIII a. C. O que está a dizer é mais sutil: os homens deste período não *percebiam* o corpo enquanto unidade, tomando-o fragmentariamente, próximo d’um atomismo, como a soma de seus membros – os epítetos de Homero e as descrições dos locais de ferimento referem-se a “pés velozes”, mãos e outras miudezas, ignorando concepções, aliás desconhecidas, como tronco, braços e pernas.³¹¹ Tão absurdo quanto negar a existência dos corpos seria negar que neste tempo se vivesse sob as leis da gravidade, simplesmente por desconhecê-la. O desconhecimento não implica que a coisa não estivesse lá, necessariamente, embora implique uma distinta visão de mundo. Em alguns casos, como o da gravidade, prova-se exatamente o oposto.³¹²

³¹⁰ SNELL, Bruno. Op. cit. pp. 25-28.

³¹¹ A defesa de Snell de que isso pode ser depreendido pela análise da arte (p. 26 e nota 15) soa, a meu ver, como extremamente frágil. A arte lida com aspectos técnicos. Desconhecer a perspectiva no plano dos quadros e afrescos não significa que se desconheça a perspectiva imposta a nós por nossos olhos. Desconhece-se apenas o meio de reproduzi-la. Quanto à ausência de termos linguísticos, este sim parece-me um argumento mais forte, posto que não está assentado estritamente num fundamento técnico (embora, como vimos no primeiro capítulo, o alfabeto o seja em parte).

³¹² Renderiam uma prolífica discussão as teorias de Leibniz, tal como expostas por Sartre em *A imaginação*. Porto Alegre: LP&M, 2013. Segundo Sartre, Leibniz, ao tratar da relação imagem-pensamento, dá preferência a um panlogismo, alegando que a imagem é um pensamento confuso, e que a clareza pode ser depreendida apenas dentro desta confusão, pela via reflexiva; que, portanto, descobriríamos uma lei ou alguma relação encoberta entre as coisas no mundo através do exame e depuração da experiência, ou seja, pelo pensamento. Mas se a descoberta sucede a confusão, a validação de tal descoberta só endossaria a tese de que ela estava lá antes mesmo da teoria que a explicasse, e éramos confusos precisamente por

Mas vimos no primeiro capítulo: se por um lado há um movimento do sentimento ou das coisas para a linguagem, esta não é uma rua de mão única; há também o vetor contrário, da linguagem que faz, que inventa coisas – no sentido performático de Austin e da *logologia* de Cassin. Com efeito, nalguns casos a ausência do termo não impede a existência da coisa; noutros, a ausência do nome pode ser fatal, significando a ausência da invenção.

De acordo com a obra do pensador alemão, se Homero não tinha o termo para corpo, não tinha a sua noção; e se não tinha a noção de corpo, tampouco tinha a de alma, que seria seu duplo. Porém Snell, longe de ser um austiniano, acreditava que o corpo era *descoberto*, tal como a gravidade – e no-lo indica o título de seu livro, com a palavra *Entdeckung* (descoberta ou desenvolvimento). Assim como o corpo era descoberto, assim também o era a alma ou o espírito.

Na descrição das disposições internas do homem homérico, encontramos-lo composto de *thymos*, *noos* e *phren*.³¹³ *Thymos* surge no vocabulário homérico como o “órgão do sentimento”, referente ao emocional. *Nóos*, como o órgão intelectual, de discernimento e escrutínio.³¹⁴

Precisamente por serem órgãos, *thymos*, *noos* e *phren* não são entidades abstratas ou partes da alma (*psyche*), tais quais serão em Platão. Elas se situam, para os gregos arcaicos, efetivamente, e não metaforicamente, em

seu desconhecimento, como teria ocorrido com o caso da gravidade. Em linguagem leibniziana, poderíamos dizer que a gravidade não foi inventada por Newton, mas apenas revelada por ele, e que a eficiência de sua teoria provaria precisamente que ela esteve lá antes mesmo que a descobríssemos. É neste sentido que, penso eu, Sartre teria feito a seguinte afirmação acerca da filosofia de Leibniz: “[...] se do fato se pode passar à lei, é que o fato já era como uma expressão da lei, um signo da lei: ou melhor, o fato é a própria lei.” (p. 22) Assim foi possível a Leibniz acrescentar um adendo à famigerada frase de Locke “*nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*” (nada está no intelecto que não tenha passado pelos sentidos): “*nisi ipse intellectus*” (exceto o próprio intelecto).

³¹³ Este último, relegado por Snell, encontra sua definição um tanto vaga em Fränkel (Op. cit. p. 78), muito próxima daquela atribuída ao *noos*, porém com intensidade mitigada. Ambos seriam órgãos racionais, mas *phren* estaria vinculado às convicções e pensamentos d’uma pessoa, enquanto *noos* seria mais restrito ao conteúdo do objetivo – seria mais o pensamento do que o pensar. Talvez por esta razão Snell tenha optado por desconsiderá-la.

³¹⁴ SNELL, Bruno. Op. cit. pp. 33-34. Mais especificamente sobre o *nóos*, ver pp. 34-36 e 38.

locais físicos, em órgãos do corpo, como coração (*thymos*) e diafragma (*phren*).³¹⁵ A *psyche* em Homero é tão-somente aquilo que abandona o homem no momento de sua morte. A ideia de alma do homem vivo chamada *psyche*, do modo como a concebemos entre os gregos, mormente na filosofia, aparecerá somente com Heráclito. Dirá Snell que Homero estava inclusive destituído dos “pressupostos linguísticos” fundamentais para formulá-la, gestados apenas com a Lírica Grega.³¹⁶ O alfabeto dera ao aedo épico a possibilidade de melhor narrar suas histórias; entretanto, ainda não transpusera inteiramente a barreira para o pensamento abstrato, pautando-se em uma linguagem imagética e física, de símiles e órgãos.

Grassaria no homem homérico a sensação de incompletude. Diferentemente da *anima* aristotélica, seus órgãos seriam incapazes de pôr-se em movimento autonomamente. Exigia-se-lhes a infusão d’uma força externa – no caso, divina e sobrenatural. Dentre as principais, encontramos *menos* e *ate*, que, na expressão de Eric Dodds, emergem como uma “intervenção psíquica” (*psychic intervention*) a engendrar determinado “estado de espírito” (*state of mind*).³¹⁷

A primeira é definida por Snell como a “força que alguém sente nos seus próprios membros, quando se sente impelido a lançar-se sobre algo”.³¹⁸ Geralmente, notamos sua manifestação nos combates, circunstância na qual

³¹⁵ *Ibid.*, p. 35, nota 32. Para a localização dos órgãos, ver também FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. p. 78, nota 9.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 41. A “profundidade da alma” a qual se refere Heráclito não faria qualquer sentido para o cego aedo, uma vez que a vinculava a órgãos físicos. Como afirma, falar em “mão profunda” ou “ouvido profundo” seria um descabimento. O que a nova concepção de profundidade empregada por Heráclito visava assinalar era a contraposição do corpo a algo ilimitado, isto é, a alma. “Este uso da palavra <<profundo>>, que vai além de um uso metafórico ordinário, e com o qual a língua pretende quebrar as barreiras e entrar num campo que lhe é inacessível, ainda não se encontra na linguagem homérica.” (Ver também pp. 43-44 para mais comparações entre Homero e Heráclito no que concerne à alma.)

³¹⁷ DODDS, Eric. Op. cit. pp. 05 e 09. O próprio Dodds ressalta nesta última página, todavia, que as ideias de *menos* e *ate* são, muito provavelmente, anteriores a Homero e à concepção de deuses antropomórficos.

³¹⁸ SNELL, Bruno. Op. cit. p. 45. Também em FRÄNKEL, Hermann. p. 78, nota 8.

os heróis adquirem, para o bem ou para o mal, uma autoconfiança incrível que infla seu peito e os impele a feitos grandiosos. O caso mais emblemático é o do possesso (*mainetai*) Heitor, no canto XV da *Iliada*.³¹⁹ Mas nem sempre o sucesso é certo, e o caminho para a imortalidade através de *menos* pode transformar-se em soberba e trilha para a perdição, seja de si seja de sua *arete*.

Já a *ate*, incomparavelmente mais trabalhada por Dodds que por Snell, pode ser traduzida como “desvairio”, uma loucura impingida pela vontade de um deus que acomete as pessoas, levando-as a tomarem medidas inusuais e insensatas. Nas palavras de Dodds,

“Always, or practically always *ate* is a state of mind a temporary clouding or bewildering of the normal consciousness. It is, in fact, a partial and temporary insanity; and, like all insanity, it is ascribed, not to physiological or psychological causes, but to an external ‘daemonic’ agency.”³²⁰

A *Iliada*, sabemo-lo nos cantos posteriores,³²¹ fora deflagrada por um caso de *ate*, com Agamêmnon resolvendo tomar Briseida de Aquiles. Quando o herói se dá conta de que fora vítima d’uma intervenção divina, não procura escusas à sua responsabilidade pela ação, que assume ao tentar reparar Aquiles,³²² mas procura entender porquê agira daquela maneira. A única explicação plausível era ter sido pervadido por uma divindade. Nada no mundo Homérico, bem como no mundo de Homero, acontecia por acaso. O problema do acidente ainda não estava posto. Mesmo o sono de Odisseu, que permitiu a seus companheiros devorarem as vacas do deus Sol na *Odisseia*, ignorando a

³¹⁹ DODDS, Eric. Op. cit. 09.

³²⁰ *Ibid.*, p. 05. Fränkel define-a assim (Op. cit. p. 62): “The untranslatable word *atê* signifies a complex of blindness and error and the mischief that this fault brings with it.”

³²¹ HOMERO. *Iliada*, XIX, 85-94.

³²² *Ibid.*, 137-138

contumaz ordem do muita-astúcia (*polymetis*), é interpretado como enviado pelos deuses para enganar (*eis aten*).³²³ Diz Snell:

“[...] sempre que um homem faz ou diz algo para além do que o seu comportamento permitia esperar, Homero, quando quer dar uma explicação do facto, introduz a intervenção de uma divindade.”³²⁴

Vale ressaltar, contudo, que a *ate* não era vista como sendo enviada para punir. A ideia de culpa vinculada a ela parece ser tardia – vindo da Jônia ou do exterior.³²⁵ Perguntar se os heróis homéricos eram deterministas ou se acreditavam no livre-arbítrio soa uma questão um tanto anacrônica. Mais correto seria reconhecer que consideravam apenas estar sob dois estados: os vulgares e aqueles conduzidos por uma intervenção divina.³²⁶

Se Homero não detinha um vocabulário ou teoria para descrever a *psyche*, tampouco os possuía para o patético (*pathetike*), isto é, para descrever paixões ou uma atitude irracional (*alogon*). Ao atribuir determinados ímpetos a divindades antropomórficas, tornava-os mais concretos, fazendo do incompreensível compreensivo.

³²³ HOMERO. *Odisseia*, XII, 320-324 e 370-373.

³²⁴ SNELL, Bruno. Op. cit. p. 44. Sobre isso, ver também DODDS, Eric. Op. cit. p. 13: “[...] all departures from normal human behavior whose causes are not immediately perceived, whether by the subjects’ own consciousness or by the observation of others, are ascribed to a supernatural agency, just as is any departure from the normal behavior of the weather or the normal behavior of a bowstring.”

³²⁵ DODDS, Eric. Op. cit. p. 06. A *ate*, no mundo arcaico pós-homérico, se mantém fiel ao uso da epopeia, designando as atitudes irracionais em oposição ao comportamento racionalmente intencional (pp. 37-38). No entanto, adquire uma valoração mais moralizante de punição, castigo, e inclusive de “ruína”, contrapondo-se a *kerdos* e *soteria* (p. 38). As Erínias viraram vingadoras, e Zeus, bastião da justiça cósmica (p. 18).

³²⁶ Para uma discussão tanto do livre-arbítrio em Homero quanto do tema da responsabilidade em seus poemas, ver ADKINS, Arthur. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960. (Sobretudo os capítulos 2 e 3, intitulados respectivamente *Homer: Free Will and Compulsion* e *Homer: Mistake and Moral Error*.)

“The Homeric poets were without the refinements of language which would have been needed to ‘put across’ adequately a purely psychological miracle. [...] One result of transposing the event from the interior to the external world is that the vagueness is eliminated: the indeterminate daemon has to be made concrete as some particular personal god.”³²⁷

A proposta a qual se quer chegar com essa discussão sobre o corpo e a intervenção, por parte de Snell e outros, é que os heróis homéricos não agiam, no sentido como entendemos a ação atualmente ou mesmo no período clássico. Aristóteles, na *Poética*, quer nos induzir a crer que a ação na epopeia homérica seja muito mais lógica do que de fato é. Define a épica como “arte mimética”, cuja principal atribuição é a “unidade da ação” ou “ação una”. Para que ela ocorra, não basta somente um herói, pois variegados acontecimentos podem rodear uma mesma pessoa. O que determina se um movimento integra ou não uma ação una está na disposição que detém de reconfigurar toda a trama. Um episódio, ou melhor, uma ação que não provoque alteração sensível no curso da narrativa pode e deve ser excluída d’uma epopeia, uma vez que é descartável e só vitupera a unidade da ação.

“[...] tendo composto a *Odisseia*, não descreveu em versos o conjunto de tudo o que ocorreu a Odisseu, como o ferimento que sofreu nas encostas do Parnaso ou a loucura que simulou quando os gregos se reuniam; pois o fato de se realizar um desses dois eventos não era determinante, por necessidade ou verossimilhança, para a manifestação do outro – como dizemos, Homero compôs a *Odisseia* em torno de uma ação una, e de igual modo a *Iliada*.”³²⁸

O fato de Aristóteles atribuir ao gênero épico a ação una e defendê-la na *Ética a Nicômaco* como o seu melhor tipo apenas prova a propensão

³²⁷ DODDS, Eric. Op. cit. pp. 14-15.

³²⁸ ARISTÓTELES. *Poética*. 1451a25.

aristocrática de sua filosofia.³²⁹ Mas prosseguir neste caminho já seria beirar a tergiversação. Uma análise mais criteriosa e condizente com as crenças homéricas penderia, em parte, àquilo que fala Snell. O homem não é a origem de suas ações, decisões e sentimentos; não há uma sorte de voluntarismo, de “consciência da espontaneidade do espírito humano”. Trespasado por *daemons*, o agir humano é dependente.

“[...] em Homero, o homem não se sente ainda como autor da sua própria decisão: tal só acontece pela primeira vez na tragédia. Em Homero, o homem tem consciência de que, ao tomar uma decisão após deliberação, é determinado pelos deuses.”³³⁰

Tal intervenção divina dificilmente estaria circunscrita às personagens – o que daria razão a Aristóteles. Como sabemos, nos próprios aedos estava incutida a ideia de que eram atravessados por divindades – afinal, não evocam as Musas? O sentimento parece, então, estar distendido por toda a sociedade arcaica, pelo menos até o século VII, gozando de importância para além do mero artifício artístico.

Como bem pontuou Moses Finley, é bastante improvável que os protestos de filósofos no século VI fossem meros improperios proferidos contra moinhos de vento. Aqui e ali encontrar-se-ia incontestavelmente um

³²⁹ Diz na referida obra: “Quem está impregnado de auto-estima deseja antes viver um breve período no mais alto gozo a passar um longa existência em indolente repouso; prefere viver só um ano por um fim nobre, a uma vasta vida por nada; escolhe antes executar uma única ação grande e magnífica, a fazer uma série de pequenas insignificâncias.” (ARISTÓTELES *apud* JAEGER, Werner. Op. cit. pp. 35-36.) Como se nota, Aristóteles faz todos os elogios aos ideais heroicos de bela morte, vida breve, ação una e digna de ser lembrada. Sobre os valores aristocráticos em Aristóteles, manifestos no elogio ao homem *megalopsychos*, que preza ideais de grandeza almejando a honra, a fama etc., ver a mesma obra referida de Jaeger, páginas 35-36. Para uma crítica à interpretação de Aristóteles e aristotélica dos poemas de Homero, ver VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2009) p. 382, que a considera demasiada “ordenada segundo o provável e o necessário”. Dentre estas leituras aristotélicas, diga-se, encontrar-se-ia a de James Redfield.

³³⁰ SNELL, Bruno. Op. cit. p. 54. O tema é abordado também nas páginas 53 e 55.

pensamento formular. No mais, a crença na intervenção divina e na descendência dos deuses era tomada a sério.³³¹ Mesmo Odisseu, representante do herói contido, dista léguas do pensamento racional que está por vir nos séculos seguintes. Na verdade, chega a ser risível a sua imagem de proto-burguês racionalista, erigida por Adorno e Horkheimer n' *A Dialética do Esclarecimento*. Possivelmente inspirados por uma passagem da *República* (441b), na qual pela primeira vez a capacidade do herói de suportar (*endurance*) foi percebida como um triunfo da razão sobre os apetites, dão voz às suas mais grandiloquentes paranoias anti-capitalistas.

Dentre os muitos equívocos, para dizer em termos polidos, encontram-se, além de se tomar Odisseu como um viajante curioso ou Homero comendo para leitores,³³² passagens como esta:

“Eles [Odisseu e Robinson Crusóe] personificam o princípio da economia capitalista, antes mesmo que esta ocorra aos serviços de um trabalhador: mas os bens que salvam do naufrágio para empregar em um novo empreendimento transfiguram a verdade segundo a qual o empresário jamais enfrentou a competição com o labor de suas mãos. Sua impotência em face da natureza já funciona como justificação ideológica de sua supremacia social. [...] Foi isso que a teoria econômica burguesa fixou posteriormente no conceito de risco: a possibilidade da ruína é a justificação moral do lucro. Do ponto de vista das sociedades de troca desenvolvidas e dos indivíduos que a compõem, as aventuras de Ulisses nada mais são que a descrição dos riscos que constituem o caminho para o sucesso. Ulisses vive segundo o princípio primordial que constituiu outrora a sociedade burguesa. A escolha entre lograr e arriscar-se.”³³³

³³¹ FINLEY, Moses. Op. cit. pp. 142-143.

³³² ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985. pp. 38 e 52, respectivamente.

³³³ ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. Op. cit. p. 44.

Não bastasse Odisseu ser considerado o pai do Iluminismo, o “protótipo do burguês vivo e habilidoso” por ter supostamente um “hobby”³³⁴ – no caso, artesanato, configurado pela construção de uma cama para sua esposa –, vejam, ele é retratado como um capitalista imiscuído na universal e transhistórica luta de classes! Confesso que intriga-me saber como a sociedade homérica, desconhecadora da moeda e medindo os valores dos objetos por bois, pode ter desenvolvido um herói – e uma economia – tão afeitas ao deus do Capital. Prefiro acreditar na ignorância destes dois filósofos alemães quanto a esta informação que, se soubessem, não olvidariam.

Interpretar Homero em chave demasiadamente racionalista pode ser pernicioso.³³⁵ Resta-nos analisá-lo à luz de suas crenças, e não daquilo que esperamos nele ouvir. A fim de avançarmos na questão da ação e decisão, impõe-se-nos avaliar como e em que medida ocorria a interferência divina; ademais, se e como as próprias divindades poderiam estar limitadas por algo. Para isso, precisamos empreender uma incursão em considerações sobre o destino.

No *Vocabulaire Européen des Philosophies* (2004), chamado também de *Dictionnaire des intraduisibles*, dirigido pela eminente filósofa Barbara Cassin, e cujos efeitos ainda estão por vir, mas que acredito será um dos maiores contributos do século XXI à filosofia, contém um verbete chamado *ker*, confeccionado por Pietro Pucci. Nele o pensador nos esclarece a particularidade deste termo grego, traçando suas alterações e correlações desde o período arcaico até o clássico. *Ker*, no tempo de Homero, significava

³³⁴ *Ibid.*, p. 50.

³³⁵ Para uma outra leitura ainda racionalista de Homero, embora livre dos vícios argumentativos do marxismo, ver MORRALL, John B. *O Sonho Político Grego* in *Aristóteles*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

literalmente a destruição que ameaça os seres humanos. Todavia, retinha uma capacidade semântica mais plural – lembremos que a linguagem à época não estava imbuída d’uma rigidez conceitual, tipicamente filosófica –, podendo envolver, ao mesmo tempo, “notions of destiny, or death, and of personal demons.”³³⁶ As *keres* de Aquiles e Heitor são pesadas por Zeus na balança de ouro, assim como noutra ocasião o foram as dos aqueus e troianos; o dia rebaixado indica a morte: Apolo abandona Heitor domador de cavalos, que cairá no Hades.³³⁷

Bem mais comum, porém, tanto em Homero quanto nos poetas consecutivos, é a feérica utilização da *moira*. Ainda não personificada, como em Hesíodo, ela assinala a porção, o quinhão de alguém, mas também a morte e o destino, algo ao qual se está fadado (*Moira esti*) desde o nascimento.³³⁸ A conotação da palavra é geralmente negativa, vide a expressão, recorrente em Homero, *thanatos kai moira krataie* (a morte e a toda-poderosa *moira*).³³⁹ Se ela aparece mais intimamente ligada à morte na *Iliada* do que na *Odisseia*, isto se deve sobretudo ao tema dos poemas diferir. Na segunda, o destino (*moira*)

³³⁶ CHANTRAINE, Pierre *apud* PUCCI, Pietro. *Kêr* in *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press, 2014. p. 531, coluna 1.

³³⁷ Para os casos de Heitor e Aquiles, e de aqueus e troianos, ver respectivamente na *Iliada* XXII, 208-213 e VIII, 68-72.

³³⁸ Ver sobre isso, além do verbete de Pucci (Op. cit. p. 531, coluna 2), o pioneiro artigo de James Duffy intitulado *A Concepção de Homero do Destino*, publicado em *The Classical Journal*, Vol. 42, No. 8 (May, 1947), pp. 477-485. Visto que não tive acesso ao artigo na versão original, consultei a tradução feita por Leonardo Teixeira de Oliveira, 2007; a paginação, portanto, é referente a esta. Sobre a informação suprarreferida, ver pp. 02-03.

³³⁹ Pucci traduz a expressão em inglês por “Death and almighty *moira*” (Op. cit. p. 531, coluna 2). Duffy, em seu artigo, faz uso da expressão indicando o mesmo sentido, mas curiosamente omite da expressão a palavra *krataie* (Op. cit. p. 3). Já Frederico Lourenço, em sua tradução da *Iliada* para o português, preferiu vertê-la por “a morte purpúrea e o destino indigente” (V, 83) e “a morte purpúrea e o fado inelutável.” (XVI, 334), nos trechos indicados por Pucci. A tradução por “toda-poderosa”, pela qual optei, pareceu-me mais acertada em função da palavra *krataie* ter uma clara relação etimológica com a palavra *kratos* (poder). Quanto à raiz etimológica de *moira*, provém do verbo grego *meiromai*, que significa “to have one’s legitimate part”. No perfeito o verbo é *heimartai*, que no plural se transforma em *heimarto* (“is (was) marked by fate”). Portanto, o termo *heimarmene* (*moira*) significa “the part that is imparted.” (PUCCI, Pietro, Op. cit. p. 531, coluna 2)

dos heróis pende mais para o retorno – de Menelau e Odisseu – que para a guerra.

Outra palavra cujo significado é semelhante ao de *moira*, e que se enquadra no mesmo caso descrito acima, é *aisa*. Mais precisamente significa “‘portion allocated,’ the ‘lot’ of one’s life”.³⁴⁰ Relacionada etimologicamente com palavras como *aitios* e *aitia*, donde derivam adjetivos como *enaisimos*, *aisimos* e *aisios*, implica a noção de responsabilidade. *Enaisimos* e *aisimos* têm ainda uma conotação vinculada a certo comportamento (*ethos*), a uma “quantidade correta ou medida devida.”³⁴¹ Não por mera coincidência, no episódio em que Pátroclo, desvairado, no canto XVI da *Ilíada*, combate incansavelmente lançando-se “como um deus” contra os troianos, julgando que conseguirá capitular Troia com suas próprias mãos, Febo Apolo o repele e profere a expressão *hyper aisan*, que significa “além da medida”, “além da expectativa” – idem a expressão *hyper moiran* –, e não “contrário ao destino”, pois ninguém é capaz de contrariá-lo (a tradução, portanto, deve se adequar ao contexto).³⁴²

Almejar ultrapassar seu destino ou lutar contra ele era um comportamento de *hybris* que perturbava a ordem do cosmos. Isto não inviabilizava, entretanto, que os heróis angariassem algum grau de maior ou menor porção (*peprotai*) – e no caso de Pátroclo o esforço foi merecedor de elogios por parte do aedo. Sua ação determinava se agravariam-na ou atenuariam-na. Nada havia de *teleológico*, e os heróis eram, em parte,

³⁴⁰ PUCCI, Pietro. Op. cit. p. 531, coluna 2.

³⁴¹ DUFFY, James. Op. cit. p. 8. O termo “medida devida”, usado pelo próprio autor, parece mais salutar se quisermos evitar uma comparação com o pensamento ético proposto por filósofos como Aristóteles, que apreçoam aquilo que em português ficou conhecido pela expressão “justa medida”.

³⁴² *Ibid.*, pp. 09-10. O autor ainda cita uma outra expressão com significado semelhante, que seria *hypermoron*, ou seja, “além do que é fadado ou ordenado” (o termo *moro*, cuja raiz é a mesma que *moira*, significa morte; já *dusmoro*s refere-se a uma pessoa malfadada).

responsáveis pelo que colhiam.³⁴³ O cosmos tendia para lugar nenhum, estando eles inscritos tão-somente em seus próprios destinos, inabitando uma ordem maior rumo a alguma finalidade superior.

A pergunta crucial a ser feita é se os deuses estariam eles também submetidos a *moira*. Em seu artigo, Duffy argumenta convincentemente que em todas as vezes que a *Moirá* é citada isoladamente, dando a crer que estivesse personificada, nada mais significa do que uma abreviação de *moira Dios*, ou seja, algo estipulado por um deus – mormente Zeus.³⁴⁴ Ele é quem envia a *Moirá* aos homens; são os deuses que derrubam Troia, e se o retorno de Odisseu é atribuído ao destino, não devemos esquecer que retornou porque esta foi a vontade dos deuses.³⁴⁵ Em suma, encontram-se desimpedidos pela *moira*, e tal se aplica particularmente a Zeus. A certa altura, na *Iliada*, o único motivo para que não salve Sarpédon da morte é a admoestação de Hera. A medida aliciaria outros deuses a quererem igualmente retirar seus filhos do combate. Se desejasse, Zeus estaria plenamente apto a interceder, como fica explícito pela fala de sua mulher:

“Crônida terribilíssimo, que palavra foste tu dizer!
A homem mortal, há muito fadado pelo destino,
queres tu salvar de novo da morte funesta?
Faz isso. Mas todos nós, demais deuses, não te louvaremos.
E outra coisa te direi; tu guarda-a no teu espírito:
se tu mandares Sarpédon vivo para sua casa,
reflete se em seguida outro deus não quererá
tirar o seu filho amado dos potentes combates.
Pois muitos são os filhos de imortais que lutam em torno
da grande cidadela de Príamo: entre eles raiva terrível porás.

³⁴³ DUFFY, James. Op. cit. p. 11. Pucci (Op. cit. p. 532, box 1) e Burrow (Op. cit. pp. 04-08) compactuam de posição semelhante. Para uma visão menos mitigada da margem de manobra dos heróis, ver FRÄNKEL, Hermann. Op. cit. pp. 54-57.

³⁴⁴ DUFFY, James. Op. cit. p. 04.

³⁴⁵ HOMERO. *Odisseia*, V, 97-115.

[...]"

(*Ilíada*, XVI, 440-450)

Embora haja de fato a figura das Fiandeiras (*Klothes*) presente na *Odisseia*, responsáveis por tecer ou fiar (*klothein*) o destino dos homens,³⁴⁶ em nenhum momento parecem independentes do desejo de Zeus. Não recebem qualquer sorte de epíteto tal como outras divindades personificadas (*Phobos*, *Thanatos*, *Themis*, *Ate* etc.). Duffy então conclui que, ao menos em Homero, o destino e o desejo de Zeus são idênticos.³⁴⁷ Um bom argumento apresentado pelo mesmo é: se existisse uma força acima dos deuses capaz de subjugar-los, por que haveriam os gregos de endereçarem suas orações e pedidos aos Olímpicos e não a este poder maior? A própria expressão *thesphaton esti*, que no singular significa “está fadado”, no plural indica “as ordens de Zeus”.³⁴⁸ De fato, Zeus e Apolo surgem com a epítome *Moiragetai*, ou seja, aqueles que guiam as Moiras e, conseqüentemente, presidem o destino.³⁴⁹

Nas palavras de Pucci, as Moiras (ou *Moirai*) em Homero parecem ser “metaphorical model beings used to represent this action”³⁵⁰ (no caso, a ação ou decisão dos deuses de tecer e dar determinada porção e destino aos homens). Inicialmente, a *moira* representava o destino ou a porção que era tecida. Em Homero a Fiandeira ou Tecelã (*Klotho*) já encontra-se presente, sem contudo integrar o rol das Moiras ao lado de *Lachesis* e *Atropos* (esta última às vezes substituída por *Aisa*). Na *Ilíada*, por exemplo, a Moira não passa d’uma dentre várias Nereides,³⁵¹ isto é, ninfas que vivem nas profundezas do mar, que acodem o desespero da irmã Tétis perante a morte de Pátroclo e da decisão de Aquiles de retonar à batalha.

³⁴⁶ *Ibid.*, VII, 195-198.

³⁴⁷ DUFFY, James. Op. cit. p. 13.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

³⁴⁹ PUCCI, Pietro. Op. cit. p. 533, coluna 1.

³⁵⁰ *Ibid.*, idem.

³⁵¹ HOMERO. *Ilíada*, XVIII, 47-49.

Em sendo uma religião moldada por poetas, a maleabilidade das narrativas só aumenta no decurso dos séculos. Em Homero esboçam-se algumas mudanças, sem personificação; em Hesíodo, as Moiras adquirem maior vigor, tornando-se as filhas da Noite (*Nux*); nas tragédias, são descritas como deusas antiquíssimas (*palaigeneis*) e associadas a divindades do submundo; há inclusive narrativas nas quais consideram-nas filhas de Zeus e Themis, tendo nascido no mesmo berço das Horai (Eunomia, Justiça e Paz), atribuindo-se-lhes a mais alta honra (*pleisten timen*) e um aspecto positivo. E finalmente em Platão aparecem como filhas de *Ananke* (Necessidade), sentadas no trono ao lado das Sereias *Lachesis*, *Klothos* e *Atropos*, que representam respectivamente o passado, o presente e o futuro.³⁵²

Parece-me no mínimo curioso o fato de, não raras vezes, surgir primeiro a ideia da força para posteriormente tornar-se uma divindade: ocorreu com *moira*, com *aisa*, com *klothein* e também com *ananke*, que no vocabulário homérico significa constrangimento, coação, necessidade, aludindo à ideia de destino imputado pelos deuses.³⁵³ Bernard Williams vale-se bem desta comprovada autonomia dos deuses para indagar algo que a princípio soa trivial, mas teria sido negligenciado por inúmeros estudiosos das epopeias homéricas, inclusive Bruno Snell: aceitemos de bom grado que os heróis não eram agentes autônomos. Porém de que modo os homens do tempo de Homero não o seriam, se o próprio aedo foi capaz de conceber esta ideia para os deuses, que decidiam, deliberavam e tiravam conclusões sem qualquer interferência superior ou externa? Por que não se estenderia uma concepção cabível aos deuses que, lembremos, eram antropomórficos, para os homens do século VIII?³⁵⁴

³⁵² PUCCI, Pietro. Op. cit. pp. 532-533.

³⁵³ *Ibid.*, p. 536, coluna 1. O autor ainda mostra como esta divindade veio a ocupar papel importante na filosofia de Parmênides e nos pensamentos de Sófocles e Eurípides.

³⁵⁴ WILLIAMS, Bernard. Op. cit. p. 31. Um episódio que reforçaria um ponto da tese escapa à investigação do autor. Tétis, ao prometer que levará a súplica de Aquiles a Zeus, alega ter de

Um dos primeiros equívocos que Williams aponta no estudo de Snell é ter considerado os heróis das epopeias como homens homéricos (*Homer's man*) ao invés de personagens homéricos (*Homer's character*), misturando uma imagem, que seria puramente literária, com a realidade.³⁵⁵ Acrescenta, ainda, que os deuses não intervêm o tempo inteiro nas ações humanas; atuam dando razões ao agente (*giving the agent reasons*) para agir desta ou daquela maneira, mas quem *decide* no final é o próprio herói a partir de suas ponderações, com exceção daquelas situações nas quais alguma misteriosa força ou humor são incutidos – mas então tratar-se-ia de questão outra, concernente a fatalismo, e não a decisão.³⁵⁶

A crítica às teses de Snell não chegou a ser uma novidade de Bernard Williams.³⁵⁷ Dodds o antecipara dizendo que Homero efetivamente não possuía uma palavra através da qual pudesse se referir ao ato de escolha (*act of choice*) ou decisão (*decision*). Daí não se seguia, como acreditava o alemão, que o herói estivesse privado de qualquer liberdade individual. Para Dodds, os homens homéricos estavam aptos a distinguir as ações originadas em si-mesmos (*self*) daquelas provenientes d'uma intervenção psíquica divina.

aguardar o retorno dos olímpicos da Etiópia (*Iliada*, I, 421-427). Esta viagem dos deuses durou 12 dias. Ora, durante estes 12 dias seria razoável supor que a Guerra de Troia tenha continuado, e não que tenha estado em suspenso, com os heróis inertes. Logo, disto poder-se-ia deduzir um sinal da ação heroica independente da intervenção divina.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 30.

³⁵⁷ A teoria de Bernard Williams parece mesmo ter sido emulada, em linhas gerais, do artigo escrito por Richard Gaskin três anos antes, intitulado *Do Homeric Heroes Make Real Decisions?* in *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 40, No. 1 (1990), pp. 01-15. Em inúmeros pontos a obra de Williams perpetra e desenvolve com mais densidade os argumentos ali expostos, como o tema da *akrasia* e crítica à teoria de Snell da ausência da ideia de *self* e *decision* nos heróis homéricos. (Ambos, Gaskin e Williams, mostram-se incrédulos quanto à possibilidade de uma linguagem demiúrgica; ao buscar contestá-la, recorrem a expedientes diferentes, mas de matriz aproximada: Williams lança mão da filosofia empírica e da psicologia, como veremos; Gaskin, por sua vez, recorre mais à filosofia analítica para criticar aquilo que nomeia de *lexical method*. Antecipo inaquiescer da visão destes autores, que a meu ver invalidam qualquer posição de teor antropológico e circunscrito em benefício de um sentir, pensar e entender universais.) A contestação a Snell, entretanto, aparece mais bem delineada e investigada no texto de Gaskin, que mostra inclusive as influências do pensador alemão para conceber a sua tese.

Portanto, o problema não reside na ausência de decisão (*decision*), mas na ausência da percepção de vontade (*will*) e, por conseguinte, de livre-arbítrio (*free will*).³⁵⁸ Bernard Williams vai além e diz que se há ausência de alguma noção em Homero, não é nem de *decision* nem de *will*, mas de *duty*.

Admite que falte ao aedo uma palavra equivalente a intenção (*intention*); nega, contudo, que a ideia não esteja exposta no poema. Falta-lhe apenas um nome, mas o movimento pode ser notado. Um herói, quando age, modula tal ou qual *state of affairs*, dependendo da situação em que se encontra, imaginando o que deva fazer e extraíndo daí uma conclusão – e isto, por si só, já pressuporia tanto uma intenção quanto uma decisão.³⁵⁹ A decisão, prossegue Williams, não é um tipo especial de ação; imaginar o que fazer e imaginar como as coisas deveriam ser exige semelhante disposição.

Snell estaria procurando a teoria da ação homérica no lugar errado. Na verdade, Williams diz sequer haver o intento em Homero de ter uma teoria da ação, pois os termos nos quais descreve o homem estão destituídos de pretensão explanatória e analítica.³⁶⁰ No entanto, se se quer insistir na busca por tal teoria nos poemas, a prospecção do terreno deve começar nas crenças e desejos do agente, que são suas propriedades – e por razões óbvias o pressupõe –, ao invés de incidirem sobre os agentes em si – caso ocorrido ao se avaliar o *thymos*, *noos* e *phren*.³⁶¹ E se todos os seres humanos são movidos por crenças e desejos, logo a teoria da ação em Homero não seria tão distante da nossa: a diferença assentar-se-ia mais no conteúdo da crença do que no ato de crer. Apesar do vocabulário discrepante, haveria em nós e nos homens do século VIII uma sorte de proximidade que nos permitiria compreendê-los

³⁵⁸ DODDS, Eric. Op. cit. p. 20.

³⁵⁹ WILLIAMS, Bernard. Op. cit. pp. 33-36. A título de exemplo, o autor refere-se à chegada de Odisseu na terra dos feácios (*Odisseia*, V, 464-493).

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 26-27.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 33.

e interrogá-los – assim como compreender e interrogar a obra de Homero. A variação alocar-se-ia no *critério* que cada um elege para agir.

Talvez uma das maiores falhas de Bernard Williams, que abraça a filosofia de David Hume tão fortemente a ponto de estrangulá-la, seja negligenciar que o próprio critério, por sua vez, é determinado por outro critério, que é determinado por outro critério, e assim sucessivamente. Ademais, hábitos e costumes induzem-nos à escolha de critérios por vezes inconscientes, involuntários, coletivos e não individuais, culturais e não naturais – a própria ideia de um critério natural ou de uma natureza humana já seria um discurso linguisticamente circunscrito, erigido anteriormente à existência daquele que nele se insere, calcado numa gramática definidora do modo de dizer coisas e na crença de que sentenças obedientes a esta composição virão a ser entendidas por outros.

Alguns dos melhores argumentos de Williams caem num inexorável regresso ao infinito ou *dialelo*. Apenas a título de exemplo, a certa altura é dito que “If people need a thumos to think or feel with, it is equally true that a thumos needs a person if any thinking or feeling is to go on.”³⁶² Estaria provada, para Williams, a unidade entre agente e corpo, derrubando a fragmentação proposta por Snell. Acontece que a frase de Williams é um *paralogismo*. Não é idêntico dizer que “porque tem *thymos* é um agente” e “é agente porque tem *thymos*”, da mesma forma como não o seria dizer que “porque tem a cicatriz é Odisseu” e “porque é Odisseu, tem a cicatriz”. Muitos homens têm cicatrizes mas não são Odisseu; para ser Odisseu, contudo, é necessário ter a cicatriz. Assim, para ser agente é preciso ter *thymós*, mas nem todos os que têm *thymos* são agentes.

A denúncia feita por Williams da falácia de Snell, que tomaria a dualidade corpo-alma como a verdade única acerca do ser humano e para a

³⁶² WILLIAMS, Bernard. Op. cit. p. 27.

qual ele tenderia, parece um acerto do texto. Gisela Striker, em resenha ao *Shame and Necessity* intitulada *Are we any better?*, informa-nos que o livro é a continuação de um projeto iniciado em obra anterior, *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), de combate à filosofia de Kant – em especial à filosofia moral.³⁶³ Por isso a grande insistência em *Shame and Necessity*, onde tenta rastrear as origens da tradição moral de volta a Platão, de que admitir uma diferença grande entre nós e os gregos seria incorrer num argumento evolucionário (*evolutionary*) e progressivista (*progressivist*), seria admitir que passamos por um processo de desenvolvimento (*developmental*).³⁶⁴

O que Williams está a negar, conscientemente, nada mais é que a ideia kantiana do tempo como uma categoria interna ao homem. Dela se valem tacitamente Ernst Cassirer, Werner Jaeger, Hermann Fränkel, Bruno Snell e, finalmente, Hannah Arendt. Todos parecem crer nesta *vida do espírito*, numa vida íntima, interior, que descobre, ao curso de gerações, as potencialidades da alma humana. A História passa de domínio meramente externo *do* para tornar-se interna *ao* homem. É transportada para dentro de nós; nosso espírito, da mesma maneira como nossos costumes, comportamentos e ações, tem um curso, seja lá qual for – os kantianos juram saber a resposta.

Contra este processo civilizador intimista, Williams parece adotar uma postura demasiadamente psicologizante, atemporal, ahistórica – ainda que julgue a sua oponente como tal. Desta perspectiva o autor fica incapacitado, inconscientemente, de enxergar o principal contributo dos estudos antropológicos, e mesmo da filosofia de Kant, em alguma medida: os homens, em épocas distintas, percebem o mundo de maneiras distintas. Não que eu acredite estarmos rumando para uma única direção, considerada a finalidade (*telos*) de nossa espécie, ou para um aprimoramento moral que se aproxime

³⁶³ STRIKER, Gisela. *Are we any better?* (Reviews “Shame and Necessity” by Bernard Williams) in *London Review of Books*: Vol. 15, Nº 16, 19 August 1993. p. 03.

³⁶⁴ WILLIAMS, Bernard. Op. cit. pp. 04-06.

do Bem e do Bom. As veredas são múltiplas e sem acúmulos. Para que fique claro ao leitor, são diferentes, e apenas isso. Eis a beleza que escapa ao entendimento de Bernard Williams, para quem parece haver caminho nenhum.

Mesmo Hume, sua base intelectual, penso que estaria propenso a aceitar que as ideias dos órgãos (*thymos* e *noos*) e a crença nos valores aristocráticos (*kleos*, *time* e *kudos*) e nos deuses olímpicos exercessem influência decisiva na visão de mundo dos gregos (em como estabeleciam relações causais, associavam ideias, tinham impressões de reflexão e mesmo como concebiam a origem das sensações – por mais abstrusa que fosse a explicação –, todas muito alheias àquelas da sociedade escocesa do século XVIII). Formalmente, para Hume, só haveria um meio de percorrer o sistema, ou melhor, um meio de percorrê-lo corretamente, que é aquele exposto em seu *A Treatise of Human Nature* – com efeito, ainda é, apesar de tudo, um ilustrado apegado a princípios. Mas a imaginação, as crenças, os costumes, as paixões e os preconceitos ensejariam erraticamente conteúdos que acabariam por embaralhar o entendimento da forma, no que talvez julgasse uma das principais fontes da variabilidade moral.

Outro aspecto fundamental que passa ao largo da compreensão de Bernard Williams é a pregnância da poesia na vida ordinária grega. Sem citar ou aludir aos estudos de Eric Havelock, rejeita a tese, sustentada por inúmeros outros intelectuais gabaritados no assunto, de que os falantes de grego, no período homérico e arcaico, comunicavam-se empregando e adaptando fórmulas extraídas das recitações dos versos épicos.³⁶⁵ Em outros termos, pretende negar aquele estado mental homérico (*Homeric state of mind*) tão bem revelado por Havelock. Williams dispensa qualquer consideração

³⁶⁵ WILLIAMS, Bernard. Op. cit. p. 22.

rigorosa sobre o aspecto oral daquela sociedade (para não falarmos o das composições poéticas), que delineia os modos de pensar, memorizar, agir etc.

Além disso, sua escolha de fontes, como notou Gisela Striker, tem um corte arbitrário. Ao se propor a analisar a sociedade ateniense do século V, Williams simplesmente exclui historiadores como Heródoto e Tucídides. Privilegia as tragédias, que indubitavelmente nos informam muito acerca do pensamento da época. Mas permanece a questão: por que não lidar *também* com os exemplos da vida?³⁶⁶ Seria contraditório assumir a pregnância social das tragédias e refutá-la para a poesia. Poder-se-ia tentar esboçar o argumento segundo o qual o período das tragédias era o de uma sociedade letrada ou semi-letrada, mas, em todo caso, incomparavelmente mais que no tempo de Homero. “Poder-se-ia”, pois o argumento é inválido. Ora, primeiramente as tragédias eram redigidas para serem representadas, e não, lidas. Em segundo lugar, comparar a capacidade de penetração de uma narrativa no imaginário social através de critérios letrados é um erro; a sociedade homérica transmitia conhecimento pela via oral, tendo sido as epopeias compostas nestes termos e não textualmente.

Não se deve ignorar, como já disse noutras páginas, a crença dos gregos na mitologia, nem se pode olvidar a afetação dos poemas homéricos em sua visão de mundo, por mais fictícios que fossem suas personagens. Edward Gibbon certa vez escreveu, com alguma dose de veracidade, que a epopeia, assim como a tragédia e a ode, “pintam paixões”, enquanto a sátira e a comédia “delineiam costumes”.³⁶⁷ Mais preciso foi nosso poeta, Fernando Pessoa, que em sua obra-prima *Mensagem* (1934) escreveu um poema chamado *Ulysses*; nele está dito:

³⁶⁶ STRIKER, Gisela. Op. cit. p. 02. Sobre a própria justificativa de Williams para a escolha de suas fontes, ver WILLIAMS, Bernard. Op. cit. pp. 14-15.

³⁶⁷ GIBBON, Edward. Op. cit. p. 27.

“O mytho é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mytho brilhante e mudo –
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.

Este, que aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos creou.

Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade.
E a fecundal-a decorre.
Em baixo, a vida, metade
De nada, morre.”³⁶⁸

Para manter a linguagem pessoana, é inimportante se Odisseu existiu. O mero fato de ser invenção poética não reduz sua capacidade de intervenção no mundo. Embora tenha perdido sua dramaticidade, o mito ainda fornece inteligibilidade; mesmo mudo, permanece tudo. A grande deficiência da análise de Bernard Williams é fechar-se às outras maneiras de percepção e entendimento dos fenômenos. O excesso de psicologismo e a negação da antropologia, como dissemos, constitui uma vedação à pluralidade da experiência humana. Parece-me que o cerne do argumento de Williams o retém em um *obstáculo epistemológico*, para utilizar expressão de Gaston Bachelard. No afã de querer mostrar que nós, afinal, não estamos tão distantes assim dos gregos, ele esquece que, às vezes, como ensinou Thomas Kuhn, é

³⁶⁸ PESSOA, Fernando. Op. cit. p. 23.

preciso *desaprender* nossos esquemas de pensamento se pretendemos entender o outro. Como escreveu certa vez Paolo Rossi:

Mais do que nas estruturas perenes da mente dos seres humanos os historiadores estão interessados na diversidade das formas de funcionar das mentes nas diversas épocas. Quando nos aproximamos de um pensamento que não é o nosso se torna importante tentar esquecer aquilo que sabemos ou pensamos saber. É preciso adorarmos formas de raciocinar ou até mesmo princípios metafísicos que para as pessoas do passado eram tão válidos e fundamentados em raciocínios e pesquisas [quanto os nossos]”³⁶⁹

A única concessão que se poderia ser feita neste sentido a Williams consiste no tema da *akrasia*. O filósofo reconhece que se nos é permitido falar de alguma ideia ausente em Homero e nos trágicos, esta ausência é a ideia de Ética. A teoria da ação orientada por princípios éticos, segundo Williams, terá sido fundada por Platão, que enxergou em nossa psicologia um arranjo de elementos ético-rationais.³⁷⁰ Uma vez inaugurada, supõe o autor, dela ainda hoje somos muito tributários. Foi com Aristóteles, todavia, que a teoria ética se aprofundou, instituindo a problemática da *akrasia* – termo traduzido precariamente por “incontinência” e análogos. Nas palavras do próprio estagirita, a questão definiu-se assim:

“The akrates knows that what he is doing is bad, but does it through passion; the enkrates, knowing that the desires in question are bad, does not follow them, because of reason.”³⁷¹

³⁶⁹ ROSSI, Paolo. Op. cit. p. 29. As referências às expressões de Bachelard e Kuhn encontram-se na mesma página, com exemplos mais detalhados.

³⁷⁰ WILLIAMS, Bernard. Op. cit. p. 42. As considerações feitas por Williams acerca do pensamento ético são próximas daquelas extraídas por meu presente estudo. Para ver sua elaboração e desdobramentos, consulte-se o Epílogo.

³⁷¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1145b14.

Segundo Williams, os gregos antigos pós-Platão capturaram a ação racional através do vocabulário ético, capacitando a *akrasia*, a partir de Aristóteles, a se confundir com a teoria ética. Williams insiste que devemos nos distanciar de tal propensão. A *akrasia* deve ser dissociada da ética, com toda a dificuldade que tal esforço pressupõe. Isto porque os fenômenos chamados “acráticos” não estariam assentados no triunfo do bom sobre o ruim, como julgava Aristóteles. Em primeiro lugar, ações tidas por irracionais e incompreensíveis não seriam psicologicamente distintas daquelas consideradas racionais. Depois, só é concebível determinar se uma ação é acrática ou não pela análise de longo-termo (*long-term*). Em outras palavras, a avaliação de um fenômeno como acrático se dá após o seu transcurso e em cima de seus efeitos; é portanto sob uma análise retroativa, e não meramente retrospectiva, que se define a *akrasia*.³⁷²

Mas no tempo de Homero sequer era cogitado pôr o problema de uma ação passional em termos éticos. Certamente a justificativa recairia, como muitas vezes notamos nas epopeias, em intervenções divinas. O indivíduo estava furtado de qualquer possibilidade de escolha; atravessavam-lhe uma série de forças e divindades implacáveis. Com a lírica, mas especialmente com a tragédia, passa-se a crer que o destino das pessoas está selado desde o seu nascimento, dando azo a uma sorte de fatalismo e pessimismo mais agudos. De nada valeria um bom caráter se o *daemon* fosse de má qualidade. Acrescente-se a isso que o *miasma* (poluição) passou a ser hereditário.³⁷³ Ou seja, prevalecia, com maior ou menor força, até o tempo de Sólon e das tragédias, a família sobre o indivíduo. A *polis*, contudo, já estava presente

³⁷² WILLIAMS, Bernard. Op. cit. p. 45.

³⁷³ Para Dodds, este é o momento de transição da cultura de vergonha para a cultura de culpa, quando se desenvolve a noção de “culpa hereditária” (*hereditary guilt*) (Op. cit. p. 34; ver também pp. 41-43). Pucci endossa o argumento da vinculação hereditária ao mostrar que à *atê* e *phthonos* se juntam *ananke* (“which often refers to a misfortune such as slavery or the Erinyes, avenging goddesses of family crimes”) e *ara* (“the curse of the ancestors”) (Op. cit. p. 532, box 1).

desde a época de Homero. Vejamos agora se este elemento fundamental para a *Politikà* bastou por si só para que ela emergisse e quais eram as suas principais características.

Capítulo 4

I. *Oikos x Polis*

*“Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar
é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz
cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável
e responsável, ante as leis da Cidade.”*

(Sérgio Buarque de Holanda)

Dizer *polis*, sem mais, é dizer nada. O nome navegou. Arribou em terra firme nos idos do século V a. C. Àqueles que escrevem ter existido *polis* em tempos e lugares tão longínquos e remotos quanto um Brasil republicano, caberia perguntar: quê *polis*, arcaica ou clássica? qual *polis*, se existiram mais de 1.500? Inicialmente o termo indicava a cidade alta, a acrópole fortificada e escarpada onde estavam situados os palácios dos reis e o santuário da divindade protetora da cidade. Contrapunha-se a ela a *astu*, cidade baixa, dos campos verdejantes onde trabalhadores empenhavam mãos, pernas e braços, extraindo algum sustento do suor ardente. Nos cantos mais recentes da *Iliada* e em quase toda a *Odisseia*, esta diferença já encontra-se suprimida. O termo *polis* passara a avançar progressivamente sobre os campos, como uma nuvem que, soprada pelo vento, despeja sua sombra em terras fulgidas. Assim passou a ser denominada *polis* toda a cidade sob autoridade de um mesmo rei, incluindo áreas rurais.

Homero quis cantar os ricos, os nobres, os valorosos. Omitiu os burgos que integravam o desenho da cidade e ocupou-se da urbe central, local de residência dos principais chefes. A sociedade homérica, além de estratificada, era extremamente fechada, obedecendo certa composição tribal. Uma família

nobre formava um *genos*, cuja autoridade máxima era o pai. A união de alguns *gene* originava uma fratria. Da união de fratrias nascia uma tribo. O chefe de uma fratria estava acima dos chefes dos *gene*, e o chefe da tribo, acima dos chefes de fratrias. Se no primeiro círculo as relações eram familiares e de sangue, no segundo e no terceiro eram entre grupos de companheiros (*etai*) que escolheram livremente permanecerem juntos. Todo o chefe de *genos* era considerado rei (*basileus*) hereditariamente. Aqueles acima dele recebiam o título de *basileuteros*. O rei máximo, chefe da tribo, por sua vez, era o *basileutatos*. Mas é principalmente em tempos de guerra que o rei de uma tribo, em aliança com diversos outros chefes de tribos, se vê conjuntamente alçado ao posto de *koiranos*, chefe supremo, como Agamêmnon no cerco a Tróia, na *Iliada*.

Os reis devem-lhe obediência e respeito. Entretanto, longe de ser um déspota absoluto como o *anax*, o *koiranos* dependia deles para exercer sua autoridade. Dentro de cada tribo ou de cada fratria era o seu respectivo rei quem detinha autonomia para julgar, punir e dar ordens aos comandados. Em torno de si o *koiranos* reunia estes reis mais poderosos e valorosos, que formavam um Conselho (*Boule*). Ali o aconselhavam a toda sorte de questões. Mas ao final, após ouvi-los, a decisão ficava sempre a cabo do rei supremo (*koiranos* ou *basileutatos*, dependendo da ocasião). O Conselho, portanto, era um órgão de caráter consultivo; não deliberava. Além dos conselheiros (*boulephoroi*), às vezes designados também como anciãos (*gerontes*) ou anciãos do povo (*demogerontes*), em função de seu poder vitalício, assistia aos reis uma criadagem de proveniência nobre: os chamados *therapontes* ou arautos. Ficavam encarregados de convocar o Conselho (*Boule*) e a Assembleia, mantendo a obediência e o silêncio durante a sessão, entregando o cetro (*skeptoukhoi*) àqueles que desejavam falar; auxiliavam os reis em rituais litúrgicos; exerciam o papel de diplomatas ou mensageiros entre dois

exércitos em tempos de guerra; cumpriam certas funções de caráter doméstico.

As reuniões do Conselho (*Boule*) geralmente tinham lugar no edifício chamado Pritaneu ou *Bouleuterion*, antiga morada do rei palaciano. As sessões recebiam o nome de *thokos* ou, mais genericamente, de *ágora*, que inicialmente designava qualquer tipo de reunião, e não apenas aquela do povo na Assembleia. Durante uma campanha militar, as sessões eram presididas em naus ou no próprio acampamento. O postulante à fala devia erguer-se, dirigir-se para o centro (*es meson*) do Conselho, pegar o cetro e proferir o seu discurso. Enquanto empunhasse o cetro, ninguém podia interrompê-lo; sua posição era sagrada. A prerrogativa da palavra estava sempre com aquele que o retinha em mãos. “O cetro”, nas palavras de Marcel Detienne, “parece simbolizar a soberania impessoal do grupo.”³⁷⁴

Contudo, nem todos tinham acesso ao cetro. Confiado por Zeus aos homens, o uso deste objeto era restrito aos nobres. Somente eles estavam imbuídos da possibilidade de exercer a fala e aplicar a justiça (*themis*).³⁷⁵ Uma vez que no Conselho (*Boule*) todos eram reis e guerreiros, naturalmente todos gozavam do privilégio de fala. O panorama se altera quando os conselheiros (*boulephoroi*) e o rei supremo saem do Conselho e vão para a Assembleia. Ali, encontravam-se uma série de pessoas, de camadas socioeconômicas mais baixas, destituídas do poder de fala. Os nobres dirigiam-se a elas praticamente para informar o que tinham decidido no Conselho e para testar a recepção das medidas no exército ou nos moradores da cidade (*politai*). Como mostrou Gustave Glotz, ainda que as matérias levadas à Assembleia

³⁷⁴ DETIENNE, Marcel. Op. cit (2013). p. 97. Eis porque o gesto de Telêmaco de atirar o cetro ao chão durante a Assembleia (*Odisseia*, II, 80-83) foi interpretado por Jasper Griffin, argutamente, como uma recusa do jovem filho de Odisseu à soberania do grupo (in *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1983. Ver sobretudo o capítulo 1, intitulado *Symbolic Scenes and Significant Objects*).

³⁷⁵ *Themis* significa uma justiça mais local, familiar e privada, distinta da justiça ampla, imparcial e pública que os gregos conheceram posteriormente pelo nome de *dike*.

fossem importantes, não se deve daí depreender que ela o fosse. O povo resignava-se a escutar, prevalecendo entre ele o mutismo e a inércia. Quando muito, murmuravam em sinal de aprovação ou desaprovação.³⁷⁶ O insólito episódio de Tersites na *Ilíada*, a bem da verdade, é a exceção que confirma a regra. Zeus enviara ao Atrida Agamêmnon um sonho cujo objetivo era instilar no rei a coragem para uma ofensiva contra Tróia; mas o deus congeminava dolo, pois seu real intuito era enganá-lo e puni-lo pela maneira como tratara Aquiles, levando o contingente aqueu a uma ofensiva sem o seu melhor combatente. Agamêmnon desperta resoluto. Porém, antes de comunicar seu intento à Assembleia, dissimula perante o exército visando pô-lo à prova. Sugere que retornem para as suas moradas e abandonem o cerco.³⁷⁷ Qual não foi a sua surpresa e a de seus conselheiros, que sabiam do conteúdo do sonho, quando produziu-se o efeito contrário; desejosos de voltarem para casa, os guerreiros sequer hesitam, acorrendo às pressas para organizar os preparativos. Prorrompe uma mixórdia. Homero narra belamente a cena:

E a assembleia foi posta em movimento como as grandes ondas
no mar de Icária, que o Euro e o Noto fizeram surgir
precipitando-se nas nuvens de Zeus pai.
Tal como quando a sobrevivida do Zéfiro move uma funda seara.
com violência do seu sopro e faz vergar as espigas –
assim a assembleia foi posta em movimento. Com gritos
corriam em direção às naus; sob os seus pés se elevou
no alto a poeira. Cada um chamava pelo outro,
para se acercar das naus e arrastá-las para o mar divino.
Desimpediram os acessos e ao céu chegou o alarido
dos saudosos de casa. Debaxo das naus tiraram os suportes.
(*Ilíada*, II, 144-154)

³⁷⁶ GLOTZ, Gustave. Op. cit. pp. 44-45.

³⁷⁷ HOMERO. *Ilíada*, II, 72-74.

A deusa Atena e o herói Odisseu rapidamente exortam os combatentes a não abandonarem o campo, tentando refreá-los com palavras. O tratamento diferenciado concedido por Odisseu aos homens nobres que encontra já indica o desprestígio e inferioridade do homem do povo (*demou aner*). Novamente Homero realça os acordos:

“Se porventura encontrava um rei ou outro homem nobre,
aproximava-se dele e com palavras suaves o refreava:
‘Desvairado, parece mal assustares-te como se fosses um covarde.
Senta-te agora e manda também sentar-se o teu povo.
[...]
Mas se porventura via um homem do povo metido numa rixa,
batia-lhe com o cetro, repreendendo-o com estas palavras:
‘Desvairado! Senta-te sossegado e ouve o que dizem outros,
melhores que tu! Não passas de um covarde, de um fraco!
Não serves para nada, nem na guerra, nem pelo conselho.
[...]

Logo nos versos seguintes, Odisseu profere as palavras que ficariam famosas por serem o ponto de partida do *Le Discours de la Servitude Volontaire*, de Etienne de La Boétie. O trecho escancarara, como notou La Boétie, o jugo monocrático que recaía sobre os gregos naquele tempo:

“[...]
‘Não penses que, aqui, nós Aqueus somos todos reis!
Não é bom serem todos a mandar. É um que manda;
um é o rei, a quem deu o Crônida de retorcidos conselhos
o cetro e o direito de legislar, para que decida por todos.’”
(*Ilíada*, II, 188-191 / 198-206)³⁷⁸

³⁷⁸ O trecho possui variantes, a depender da tradução, mas o sentido permanece o mesmo: o governo do Um. No manuscrito “De Mesmes” do texto de La Boétie – o mais confiável –, aparece assim: “D’avoit plusieurs seigneurs aucun bien je n’y voy, / Qu’un sans plus soit le

É neste contexto que se desenrola o episódio de Tersites. Após todos terem retomado os seus respectivos lugares, sentando em silêncio na Assembleia, Tersites, descrito por Homero como uma criatura abjeta, permanece proferindo improperios contra Agamêmnon. A gravidade de sua atitude se dá por ferir inúmeras convenções. Antes de mais nada, Tersites fala sem o cetro na mão e sem se dirigir ao centro da Assembleia, o que por si só seria motivo para reprimendas. Não obstante, era um homem do povo falando – e, como vimos, um homem do povo estava privado de qualquer direito à fala. Por fim – e o que deveria parecer mais insultante aos heróis –, era um homem do povo, inferior, deficiente física e moralmente a perpetrar imprecações contra um rei – e não um rei qualquer, mas o maior deles, o líder do exército ao cerco de Tróia! Num primeiro momento Odisseu preocupa-se em repreendê-lo duramente com palavras, perante os olhos de todos. Findo o seu discurso, no entanto, aplica uma surra em Tersites com o cetro de ouro. Este, com as costas inchada e ensanguentada, vai sentar-se chorando amedrontado. Muitos dos integrantes da Assembleia põem-se a rir da situação, caçoando da coça que levava Tersites. Na sequência de um dos comentários, Homero arremata com o seguinte verso: “Assim falava a multidão.”

Talvez este seja o único momento onde o aedo nos deixe entrever, na *Iliada*, a opinião da arraia miúda que acompanhava os heróis na Guerra e que certamente compunha a maior parte do exército. O arrojo de Tersites, conspurcado por boa parte da tradição que se seguiu a Homero, pode ser interpretado de outro prisma: longe de ser persona terrível, encarnou o

maistre, et qu'un seul soit le roy; / ce disoit Ulysse en Homere parlant en public.” (LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 39.) É curioso que La Boétie tenha tentado absolver Odisseu de sua fala, alegando estivesse ela mais adequada à circunstância de aplacar os ânimos conturbados do exército do que à sua verdadeira opinião – o que sabemos ser incorreto.

primeiro grito do povo contra os seus senhores. O episódio contém a semente da democracia.³⁷⁹

Na *Odisseia* a realeza tem alterada sensivelmente o seu quadro. O rei aparece mais como um *primus inter pares*. Sua autoridade é mitigada em face aos outros nobres, esboçando o princípio de uma oligarquia. Vemo-lo no reino dos Feácios, com Alcínoo, mas também em Ítaca, terra de Odisseu. Além disso, a coletividade assumiu maior relevância, embora permanecesse à margem de quaisquer direitos.

A vacância do trono com o sumiço de Odisseu, que não retornara da Guerra de Troia, assanhara diversos nobres de Ítaca. Muitos o supunham morto e aproveitavam o vácuo de autoridade para cortejar a suposta viúva, Penélope, pleiteando o posto mais alto na hierarquia da cidade. Enquanto não se punha termo à questão de quem a desposaria, os pretendentes dilapidavam o patrimônio do herói muita-astúcia. São conhecidas as artimanhas de Penélope, também ela versada em *metis*, para postergar a escolha: fez do manto o seu subterfúgio, metafórico e literal. Telêmaco, filho de Odisseu, carregava nas roupas o signo de sua jovialidade. Os postulantes a usurpadores do trono se aproveitavam da pouca idade do rapaz para oprimi-lo e intimidá-lo. Foi à custa do incentivo de Atena, travestida de hóspede e evocando o exemplo de Orestes, que Telêmaco dá início ao seu rito de passagem para a maioridade. A primeira mensagem que indica esta transição ocorre quando pede aos arautos para convocarem a Assembleia de Ítaca. Desde a partida de Odisseu para a Guerra não se a convocava. Como sabemos, fazê-lo era prerrogativa dos reis, com raras exceções. Na ausência

³⁷⁹ É interessante o fato de La Boétie ter se referido ao trecho do discurso de Odisseu para pôr o problema do Um, mas tenha se absterido de comentar a fala de Tersites, logo nos versos seguintes, que representam uma insurreição contra o Um. Até onde sei, esta questão jamais foi proposta e daria um belo tema de ensaio. Talvez La Boétie compartilhasse da opinião de Homero... Quanto à hipótese do episódio como germe da democracia, ver o verbete de Victor Ehrenberg no *Oxford classical dictionary*, "Democracy". Devo a referência ao livro de I. F. Stone, *O Julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007. p. 57, nota 13.

do rei, portanto, ninguém ousara requisitá-la, por mais premente que pudesse parecer em tempos de crise sucessória na qual seria um provável caminho para transpor o impasse e sanar as disputas. É com certa surpresa que Egípcio, o ancião decano, abre a Assembleia, como soía. Em acordo com a tradição, dirigiu-se ao centro, pegou o cetro e começou o seu discurso. Assim disse Egípcio:

“Ouvi agora de mim, itacenses, o que vou falar:
nossa assembleia não se reuniu, nem houve sessão
desde que o divino Odisseu partiu em cavas naus.
E agora, quem a reuniu? Quem tanto necessita,
algum dos jovens varões ou dos mais velhos?
Ouviu notícia de um exército a caminho,
do que nos deveria falar ao claro por antes saber,
ou anuncia e revela outro tema público?
Nobre parece-me, abençoado. Que para ele
Zeus complete o que deseja de bom em seu juízo.”
(*Odisseia*, II, 25-34)

A resposta de Telêmaco é simultaneamente interessante e reveladora:

“Ancião, esse varão não está longe, logo saberás
quem – eu reuni o povo; enorme aflição me atinge.
Não ouvi notícia de um exército a caminho,
do que vos deveria falar ao claro por antes saber,
nem anuncio ou revelo outro tema público,
mas minha própria necessidade – um mal tombou em casa,
dois até: primeiro perdi o nobre pai, que um dia entre vós
aqui reinava e era como um pai amigável;
agora, porém, um muito maior, que logo a casa toda,
de todo, irá despedaçar e todo o sustento perder.
Pretendentes atacam minha mãe, contra a sua vontade,

[...]"

(*Odisseia*, II, 40-50)

Telêmaco trouxera para a *ágora* um problema de cunho privado. Tal como na *Ilíada*, o enredo desenrolava-se por uma questão de natureza particular. Lembremos que em determinado momento Aquiles chegou a afirmar:

"[...]

Eu não vim para cá lutar por causa dos lanceiros Troianos,

visto que eles em nada me ofenderam:

nunca eles me levaram bois ou cavalos, nem jamais na Ftia

de férteis sulcos, alimentadora de homens,

prejudicaram as colheitas, pois muitas coisas há de permeio:

montanhas sombrias e o mar retumbante.

Mas foi a ti [Agamêmnon], grande desavergonhado!, que seguimos,

para que te regozijasses, para que obtivéssemos honra para Menelau:

foi por ti, ó cara de cão!, que investimos contra os Troianos."

(*Ilíada*, I, 152-159)

Destarte, no seio de ambas as epopeias está posta a família e não a comunidade. O *oikos* prevalecia sobre a *polis*. Sequer existia, de fato, um sentimento comunitário. Nobres guerreiros lutavam, no século VIII, por seus interesses próprios, pela glória, honra e fama de si mesmos. Se o povo de Tróia ou de Ítaca tomava partido nas disputas familiares, era porque as consequências que delas poderiam advir o afetavam diretamente. Quisessem ou não, o destino de suas vidas estava envolvido por estes conflitos. A *polis* indicava a circunscrição geográfica, a fortificação, mais do que um espírito de pertencimento e coletividade. Nem mesmo a noção de cidadão havia.

Como bem notou Pierre Vidal-Naquet, é na família que Odisseu se apoia quando precisa vencer os pretendentes, e não na comunidade de Ítaca. Ele recorre ao seu *oikos* – ao filho, ao porqueiro e ao boieiro – ao invés de a

polis.³⁸⁰ E este não é um caso exclusivo. Na última *ágora* da *Odisseia*, os parentes dos pretendentes mortos se reúnem sob a liderança de Eupéites (Persuasivo), pai de Antínoo. A ação ganha contornos de vendeta privada. Marcham ao encontro de Odisseu, que estava na casa de seu pai, Laertes, junto a Telêmaco e a outros integrantes de seu *oikos*. A expectativa da refrega já era aguardada por ambas as partes. Ao se aproximarem do local, são recebidos por uma lança, arremessada pelo herói, que trespassa o elmo brônzeo e o crânio de Eupéites. Não fosse a intervenção da deusa Atena neste instante e ter-se-ia reiniciado uma carnificina na disputa entre *gene*. O desfecho pacífico da epopeia é, com efeito, selado por uma divindade. E, paradoxalmente, Odisseu termina mais rei de Ítaca do que antes, pois a nobreza da cidade, que poderia representar alguma concorrência a seu poder, fora inteiramente dizimada. Talvez este final fosse um último fôlego do aedo em reafirmar a realeza, decadente na virada dos séculos VIII-VII. Segundo Glotz, toda a épica homérica está permeada de indícios que apontem para esta derrocada: as disputas entre irmãos, o ancião fraco, o jovem vulnerável que deve assumir pesadas responsabilidades...³⁸¹ O depauperado poder do rei deu lugar a uma oligarquia. Paulatinamente os vários *gene* se fortaleciam mais e mais. Soaria estranho aos ouvidos de um nobre no limiar do século VIII a opção de Homero no remate da história; quem sabe, mais uma pitada de arcaísmo.

Consolidada também estava a presença do povo. Se não participava, ao menos se fazia notar, e podia desequilibrar uma disputa. Mentor, naquela mesma assembleia convocada por Telêmaco no início da *Odisseia*, reclama da apatia do povo, que não tomava partido:

“Mas não me oponho aos arrogantes pretendentes

³⁸⁰ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. (2011) p. 71.

³⁸¹ GLOTZ, Gustave. Op. cit. p. 49.

quando agem, violentos, com tramoias da mente:
arriscando suas cabeças, devoram com violência
a casa, e de Odisseu afirmam nunca irá retornar.
Não, me indigno com o resto do povo, como todos
estão quietos, sentados, ao invés de, abordando-os,
segurardes, sendo muitos, os poucos pretendentes.”
(*Odisseia*, II, 235-241)

No canto XVI fica evidente que o povo aderira à causa de Odisseu. Telêmaco fala ao porqueiro Eumeu que sua mãe não se unira a nenhum dos pretendentes em matrimônio “respeitando a cama do marido e a fala do povo” (v. 75). Alguns versos adiante, é Antínoo quem manifesta a mesma percepção: “o povo não nos traz mais apoio.” (v. 375) Os pretendentes tinham tramado o assassinato de Telêmaco. Malograda a empreitada, passaram a temer que ele reunisse o povo na *ágora* e lhe contasse o conluio, despertando sua ira. Roga assim Antínoo: “que não nos inflijam dano e nos expulsem / de nossa terra, obrigando-nos a partir para outras regiões.” (v. 381-382) A reação, que aparentemente poderia parecer desmedida, é condizente com o tipo de relação entre povo e nobreza. Excluídos de qualquer participação ou direitos, os integrantes do povo tinham como meio de verbalização de seus anseios apenas a violência. Não havia meio termo: era passividade ou revolução. Do mesmo modo – e aqui os casos das duas epopeias se tocam – Odisseu, um homem da nobreza, repreendeu Tersites com o uso da violência. Qualquer forma de diálogo estava descartada. O canal de comunicação entre ambas as partes era o confronto físico.

Se o intercurso era de violência ao invés de diálogo; se as relações eram assimétricas ao invés de isonômicas; se não havia *isegoria*; se os órgãos eram consultivos ao invés de deliberativos; se não existia um sentimento comunitário relevante; se a preocupação era com valores e prestígio pessoais; se o *oikos* prevalecia sobre a *polis*; se acreditavam na interferência divina e não

deliberavam senão consigo mesmo em seu íntimo; se as reuniões não tinham qualquer rigor de termo ou local para ocorrer; depois de tudo isto eu vos pergunto: havia *Politika* numa sociedade destas? A não ser que sejamos pouquíssimo rigorosos, parece incontestável que não. Mas esta transigência em nada contribuiria para o nosso entendimento. A investigação seria infecunda, e a *Politika*, vã, desinteressante, sem especificidade. Jamais devemos adequar nossas inquirições intelectuais aos nossos caprichos pessoais. Do contrário, seremos aquele que busca a busca somente para encontrar a sua teoria. Assim como um navegador que tem nas estrelas fixas o guia de sua rota, assim é o pensador que prende suas convicções no céu: orientação e contemplação se confundem. Uma assepsia pura é impossível; um racionalismo demasiado, indesejado. Custa pouco estarmos atentos às armadilhas, porém. É como o sábio Edward Gibbon disse certa vez: “Privilegie os fatos que por si mesmos formam um sistema àqueles que possa descobrir após ter concebido um sistema.”³⁸²

A *polis* parece ter sido uma pedra fundamental no aparecimento da *Politika*. Mas se foi determinante, como creio, esteve longe de ser a única responsável. Trocando em miúdos, ter *polis* de forma alguma implica ter *Politika*. Delas falar como se fossem sinônimos é um equívoco. Equívoco maior é evocar a *polis* em qualquer espaço-tempo como pretexto para justificar a presença de uma suposta experiência política. A *polis* precedeu a *Politika*. Os exemplos concedidos acima são patentes. A *polis* prescindiu da *Politika*. Todavia, a *Politika* necessitou da *polis*. Ela florescerá conforme esta venha sendo adubada. Ao contrário do que imaginavam Aristóteles, Althusius, Fustel de Coulanges e tantos outros, *oikos* e *polis* não são círculos concêntricos. O avanço da cidade se faz às expensas da família. A relação é

³⁸² GIBBON, Edward. Op. cit. p. 53.

mais de ruptura do que de prolongamento. O orgulho cívico viria a substituir o sentimento de clã; o cidadão obsoletaria o herói.³⁸³

Esta mudança começou no plano militar, com a reforma hoplita. Foram os filósofos britânicos (Hobbes e sobretudo Hume) que melhor intuíram tal ascendência da *Politika* nas relações militares. Ela provinha do exército e não da família. Como escreveu Detienne:

“É no ambiente formado pelos guerreiros profissionais que se esboçam algumas das 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.”³⁸⁴

O próprio vocabulário político, bastante tributário dos termos militares, como mostrou Jean-Pierre Vernant, denuncia tal herança.³⁸⁵ Cumpre agora levantarmos a relação entre a revolução militar e o surgimento de um sentimento e espaço públicos, elementos condicionadores da experiência política.

II. Falange hoplita e Hestia Koine

³⁸³ FINLEY, Moses. Op. cit. p. 128-129. Uma crítica contundente à avaliação de Aristóteles na *Política* sobre o período homérico pode ser encontrada em MOSSÉ, Claude. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo (Séculos VIII-VI a. C.)*. Lisboa: Edições 70, 1989. pp. 78-81. A autora contesta, com evidências textuais e arqueológicas, a justificativa do estagirita para o poder dos aristocratas naquele tempo, como o caráter hereditário da realeza e a sua preocupação em fazer justiça. Mossé ainda acrescenta algo que é cabal para os historiadores, mas não parece ser para os cientistas políticos: “[...] devemos pôr algumas reservas ao modo como um filósofo do século IV [isto é, Aristóteles] pôde interpretar exemplos que remetiam para um universo mental radicalmente distinto.” (p. 79) Aristóteles falava de eventos ocorridos quatro séculos antes, e sobre os quais detinha poucas fontes – talvez menos das que disponhamos hoje – e quase nenhum rigor histórico.

³⁸⁴ DETIENNE, Marcel. Op. cit (2013) p. 103.

³⁸⁵ *Arkhe e kratos* são dois dos exemplos mais significativos. Ver VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit (2011). pp. 44-47.

Até aqui, vimos como existe uma clara distinção entre uma assembleia de guerreiros e uma assembleia política. Indiquei que há, entretanto, algum vínculo entre elas. Embora esta derive daquela, de antemão refiro que a passagem de uma à outra não é inexorável.

Durante o século VII a. C. assistiu-se à consolidação de uma nova tática de combate que contaminou, desde fins do século VIII, todo o mundo grego: a falange hoplita. Segundo especialistas, sua originalidade consistia menos na implementação de novos armamentos do que na alteração da característica de luta.³⁸⁶ A respeito dos heróis homéricos, Voltaire notara algo que espero já vos ser evidente: “*Ces antiques héros qui monté sur un char / Combattoient en désordre et marchaient au hasard.*”³⁸⁷ É justamente este ideal de combater desordenadamente, individualmente e ao acaso que será rompido. O fulcro desta revolução militar esteve na adoção do combate de tipo coletivo, em detrimento do corpo-a-corpo. Parece que a necessidade de defesa das fronteiras da *polis* levou os *aristoi* a permitirem que maior contingente fosse incorporado ao exército, contanto que pudesse pagar por seu próprio armamento. Assim, uma parcela de camponeses viu-se dividindo os campos de batalha com guerreiros da nobreza. A adoção do ferro, metal mais resistente, mas sobretudo mais barato que o cobre, foi um dos fatores primordiais para que parte do *demos* se alçasse ao corpo militar.

Falar numa “democracia militar” seria, sem dúvida alguma, um exagero. Todavia, fato é que *demos* e *laos* combatiam, a partir de então, juntos, ombro-a-ombro. A prática, ao menos a nível militar, contribuiu para dirimir a sensação de distanciamento entre as duas camadas. Criou-se o sentimento de que os integrantes do exército formavam um grupo de semelhantes (*homoioi*). Todos eram peças intercambiáveis no interior da falange. Ninguém detinha

³⁸⁶ MOSSÉ, Claude. Op. cit. p. 142.

³⁸⁷ VOLTAIRE *apud* GIBBON, Edward. Op. cit. p. 24.

prevalência sobre ninguém.³⁸⁸ Esta concepção acabou acarretando uma mudança nos próprios valores sociais. Se antes estimava-se a bravura, o precipitar-se no combate individualmente, angariando grandes façanhas; se se buscava a *kleos* e a *time* pessoais, agora a estima recaía sobre aqueles que se mantinham em seu posto, que o suportavam com *sophrosyne* almejando a vitória do coletivo e protegendo seus pares.³⁸⁹ Qualquer tentativa heroica de sobressair-se era censurada, pois comprometia a unidade e integridade do todo. Os gregos deslocaram o afã pelo apreço individual para os confrontos (*agon*) esportivos e lúdicos.³⁹⁰ Na esfera militar imperava o grupo.

Parece ter existido uma correlação entre herói e *oikos*, por um lado, e hoplita e *polis*, por outro. Tanto foi desta forma que os presentes entre as baixas sofridas nas guerras, assim como os que retornavam vitoriosos, eram lembrados pela cidade, e não mais por aedos anônimos ou apenas por familiares. Sobre os ombros do hoplita pesava o destino da comunidade. Através de suas mãos é que ela poderia escapar ao jugo ou subjugar. Por isso, a defendia com afinco, sacrificando, se preciso, a própria vida. O coletivo estava acima do individual, e a *polis* sabia reconhecê-lo.³⁹¹

A revolução hoplita provocou, para além de uma mudança técnico-militar, uma reconfiguração na mentalidade, cuja expressão máxima, no século VII a. C., encontra-se na poesia lírica de Tirteu. Mas qual terá sido a relevância desta reconfiguração para o surgimento e compreensão da *Politika*? Bom, é de se supor que, compartilhando as agruras dos combates com os *aristoi* ao arriscar seu bens e vidas, e gozando dos mesmos privilégios militares, a certa altura o *demos* começasse a se perguntar porquê não ter os

³⁸⁸ DETIENNE, Marcel. Op. cit. (2013). pp. 107-108.

³⁸⁹ O escudo usado pelos hoplitas na falange, o *porpax*, garantia a própria defesa, mas também a do par à esquerda do portador do escudo. A responsabilidade era de proteger, portanto, não só a si, como ao outro – o que gerava uma interdependência no grupo.

³⁹⁰ CARTER, L. B. Op. cit. pp. 20-21. O caso dos Jogos Olímpicos é exemplar. Ademais, a vitória angariava glória não só individual, como para a cidade num todo.

³⁹¹ *Ibid.*, pp. 08-10.

mesmos privilégios civis, uma vez que contribuía tanto quanto eles para a manutenção da *polis*. Começaria uma longa efervescência social pela reivindicação destes direitos, que, não sem aguda resistência, culminariam com o ideal, segundo Vernant mais abstrato, de *isoi* (iguais), atingido no século VI a. C.³⁹² A *isonomia* era, em certo sentido, a expressão civil da *homoioi* militar. Entretanto, *igualdade* e *semelhança* não são sinônimos, e a conversão de uma à outra não é necessária.

Basta vermos o caso de Esparta, talvez a primeira cidade a instituir a falange hoplita. Apesar de estar na vanguarda do movimento, os lacedemônios jamais tomaram a *isonomia* como princípio e o discurso (*logos*) laicizado como fonte axial de instância decisória. Permaneceram restringindo os novos valores às instâncias militares e enaltecendo os discursos de proveniência mágica ou os enunciados lacônicos.³⁹³ Esparta possuía verdadeira ojeriza à eloquência. Isto se traduz na celebração que faziam de *phobos*, “esse temor que curva todos os cidadãos à obediência”, ao invés de *peitho*, a persuasão pela palavra.³⁹⁴

Como resumiu Vernant, “É na prática dos combates mais que nas controvérsias da *ágora* que os *homoioi* se exercitam.”³⁹⁵ Logo, os lacedemônios foram ineptos para a fundação da *Politika*. E o helenista, poucas páginas antes, nos brindara com um delineamento da prática política, que seria, em suas

³⁹² VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2011) p. 65. E também em MOSSÉ, Claude. Op. cit. p. 145.

³⁹³ Sexto Empírico, em *Contra os retóricos* (20-24), nos conta diversos casos de aspecto anedótico que atestam a hostilidade dos lacedemônios à arte de falar com eloquência, preferindo a concisão e a simplicidade do discurso. Dentre eles, o mais interessante é o do embaixador de Quíos. Assim está narrado pelo cético: “E quando o embaixador de Quíos fez uma petição pela exportação de grãos, eles [lacedemônios] mandaram-no embora de sua assembleia de mãos vazias, porque ele fez sua petição muito longamente, mas quando outro homem mais conciso foi enviado (pois os habitantes de Quíos eram duramente pressionados pela necessidade), eles reconheceram sua petição, pois este homem ergueu diante deles uma saca vazia e disse: ‘isto precisa de farelo de cevada.’ Ainda assim, mais uma vez, eles censuraram esse homem como um tagarela, pois apenas mostrar a saca vazia já indicaria suficientemente a petição dos habitantes de Quíos.” (23)

³⁹⁴ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2011) p. 72.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 72.

raízes, uma atividade agônica, “uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, lugar de reunião antes de ser um mercado.”³⁹⁶ O caminho subjacente à citação, que a nós está a ser acenado, é o da *Politika* como detentora d’um componente geográfico. Diferentemente do vão livre do Masp, espaço de indeterminação, a *Politika*, embora abrigue a discussão acerca do indeterminado, tem, ela mesma, um espaço bem delimitado para o seu exercício: a *Hestia Koine*, “espaço público [no interior da *ágora*] em que são debatidos os problemas de interesse geral.”³⁹⁷

Nossas cidades contemporâneas, desprovidas de praças públicas instituídas com a finalidade de resguardarem o debate e as decisões oficiais acerca do que é comum, relegando-as a prédios, gabinetes, salas fechadas e ambientes de acesso restrito aos cidadãos, não podem, de maneira alguma, enquadrar-se na alcunha de *polis* ou arrogar-se a pretensão de fazerem *Politika*, principalmente porque violam um de seus princípios básicos: a publicidade. As práticas abertas, desde que viram a luz pela primeira vez com os gregos, sofreram golpes sucessivos ao longo da história já na Antiguidade, passando pelo Medievo e acentuando seu ocaso com a *razão de Estado* moderna, até chegar à consolidação do próprio Estado contemporâneo, que infelizmente ainda é tomado por diversos intelectuais como sinônimo de *Politika*, quando, na verdade, ele parece ser justamente seu antagonista.³⁹⁸ A inferência “quando há Estado há Política” é inteiramente arbitrária e esdrúxula, assim como aquelas “quando há *polis* há Política” e “toda cidade é uma *polis*”. A noção de representação indireta também foi contributo forte

³⁹⁶ *Ibid.*, pp. 49-50.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 51. O próprio termo *koinon*, vale dizer, designa aquilo que é comum. Sobre o vão livre do Masp como espaço de indeterminação, ver PERROTA-BOSCH, Francesco. *A arquitetura dos intervalos* in *Serrote* (No 15). São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2013.

³⁹⁸ Ver por exemplo o livro de François Châtelet que, apesar de intitulado *História das ideias políticas* (Rio de Janeiro: Zahar, 2009), apresenta-nos, como o índice já denuncia, uma história do Estado, sequer problematizando a relação entre *Politika* e Estado, ou indagando-se o quê seria a *Politika* ou quais os critérios para que uma ideia torne-se “política”. Em suma, presta um desserviço ao entendimento do tema.

para o depauperar das práticas abertas e, conseqüentemente, para a inviabilização da prática política.³⁹⁹ Porém, antes de falarmos da derrocada, concentremo-nos em descrever outros aspectos da ascensão desta experiência. Escusado aduzir que tais aspectos, como os já narrados, não possuíam como finalidade original e específica permitir o surgimento da *Politika*. Se lhe serviram, no mais das vezes foi acidentalmente. Afirmar o oposto seria incorrer em uma visão demasiadamente teleológica da História – quase uma *Filosofia da História* –, desconsiderando nela o importante papel do acaso, bem como o imponderável nas ações humanas.

Apertemos os olhos e passemos do âmbito mais geral de análise do mundo grego ao caso específico de Atenas, *polis* que porventura desenvolveu os últimos elementos e fez aquilo que sua rival Esparta não conseguiu: inventar a *Politika*.

III. Legisladores Demiurgos

*Uns governam o mundo,
outros são o mundo.*
(Fernando Pessoa)

Como certa vez escreveu Italo Calvino, pela boca de Marco Polo, “*D’una città non godi le sette o le settantasette meraviglie, ma la risposta che dà a una tua domanda.*”⁴⁰⁰ Ao questionarmos Atenas, devemos, como a Esfinge, pôr as perguntas corretas, sob o risco de estrangulá-la com aquilo que gostaríamos que nos tivesse dito, ao invés do que verdadeiramente disse. Antes, porém,

³⁹⁹ Sobre a questão da transformação da representação ao longo da História, ver sobretudo MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁴⁰⁰ CALVINO, Italo. *Le città invisibili*. Milano: Mondadori Editore, 2013. p. 42.

cabe assinalar a mudança que permitiu o surgimento dos legisladores demiurgos.

A partir do século VIII, o mundo grego passa por um processo de expansão geográfica, cuja *Odisseia* traz alguns reflexos.⁴⁰¹ Numa primeira fase, que vai de meados do século VIII aos primeiros decênios do século VII a. C., tal expansão esteve orientada para o Mediterrâneo, mais especificamente para a Sicília e o Sul da península itálica. Num segundo momento, que perdurou de meados do século VII a inícios do VI a. C., consolidou-se no Mediterrâneo e viu crescer sua força também no Mar Negro. Mas por que estas expansões seriam importantes para a compreensão do fenômeno dos legisladores demiurgos em Atenas? Creio existir uma correspondência estreita – até onde minhas leituras permitiram-me ir, nunca aventada.

Os motivos que impulsionaram a colonização pelos gregos variam de acordo com cada caso. Poderiam ser desde a exiguidade de terra (*stenochoria*), passando por pretensões mercantis ou mesmo exílios – seja por crimes seja em decorrência de conflitos sociais que eclodiam principalmente a partir do século VII e conduziam a perseguições. Não raro, os fatores conjugavam-se, sem conseguirmos mensurar peremptoriamente a majorança de um sobre o outro. Vale dizer que a “colonização” antiga foi inteiramente distinta da colonização moderna, cuja relação metrópole-colônia era basilar. Entre os gregos, a metrópole estava destituída de ingerência sobre as colônias, isto é, estas possuíam uma larga autonomia administrativa, judicial e comercial.⁴⁰² Ocorria também de tais colônias serem um mero entreposto comercial (*emporion*) ou tornarem-se de fato uma *polis*,⁴⁰³ e é este segundo caso que nos interessa mais de perto analisar.

⁴⁰¹ Ver segundo capítulo.

⁴⁰² Em alguns casos como os de Náucratis, no Egito, a cidade tinha sua fundação vinculada a várias metrópoles.

⁴⁰³ Um exemplo de *emporion* pode ser o de Al Mina, situada no Norte da Síria. Para um caso de *polis*, veja-se o de Marselha.

Embora não houvesse qualquer imperialismo como aquele que o mundo clássico viria a conhecer, é inegável a importância da metrópole no estabelecimento destas primeiras colônias, mediante auxílio na organização das expedições e no envio do primeiro contingente. As características da fundação decorriam de variáveis como a maior ou menor resistência das populações locais⁴⁰⁴ e a maneira como a população emigrada chegava. Se fosse de espontânea vontade e com algum planejamento, tendia a reproduzir certa lógica aristocrática da *polis* de origem. Se fosse forçada, fruto de uma expulsão da metrópole, a comunidade fundada (*apoikiai*), virava, na expressão de Claude Mossé, um “autêntico laboratório experimental”.⁴⁰⁵

Dada a autonomia de que gozavam, na verdade ambas as configurações tendiam ao experimentalismo. A diferença consistia mais em grau do que em natureza. Era comum às duas, por exemplo, a figura do *oicista*, fundador da *polis*. Ele quem conduzia os *gamoroi*, primeiros colonos da aristocracia que repartiam a terra conquistada entre si e elaboravam as leis que viriam a servir de influência para tantos outros legisladores. Em virtude da distribuição mais equânime da terra (*chora*), percebe-se que a sociedade instituída tendia mais à horizontalidade do que as encontradas nas metrópoles. E ao contribuir decisivamente para a fundação e preservação destas comunidades, o *oicista* tornava-se personagem lembrada pela sua *polis*, que reservava-lhe um espaço em seu interior, o *heroon*, santuário do herói fundador. Assim, recebia uma áurea um tanto mítica, como fora o caso dos Sete Sábios.

O leitor já deve ter-se apercebido do ponto. É bastante provável que estas experiências demiúrgicas, levadas a termo nas colônias, tenham

⁴⁰⁴ Tarento, única colônia de Esparta, presenciou forte resistência das populações locais, ao contrário de Siracusa, fundada pelos coríntios. Em algumas situações, a ocupação mostrava-se interessante para os povos da região, favorecendo o desenvolvimento econômico e trazendo segurança. Noutros, contudo, a resistência era tão tenaz a ponto de se precisarem instalar postos militares (*phrouria*).

⁴⁰⁵ MOSSÉ, Claude. Op. cit. pp. 102 e 114.

produzido afetações nas próprias metrópoles – afinal, a colonização é sempre um processo de mútua influência –, contribuindo decisivamente para a laicização das práticas sociais. Seria deveras teleológico falar em um *sentido da colonização* antes mesmo que seus efeitos pudessem ser previstos, como fizera Caio Prado Jr. interpretando o Brasil.⁴⁰⁶ Todavia, poderíamos falar, sim, de um *sentido do colonizado* e mostrar quais foram os efeitos da colônia que desabaram sobre o colonizador.

Inicialmente o contingente, como disse, provinha das metrópoles. Depois as próprias colônias foram adquirindo força e estabilidade suficientes, transformando-se em pontos de irradiação para novas colonizações. É o caso da ilha de Pitécusas (Ísquia), primeiro povoamento grego conhecido no mediterrâneo italiano, fundado por pessoas oriundas de Cálcis e Erétria, na Eubeia. Dali partiriam rumo à dominação de Naxos, na costa oriental da Sicília, e depois para Cumas, passando por fim a Zancle e Régio, estas duas últimas fundamentais para o controle do estreito de Messina.⁴⁰⁷ Ver-se-á adiante o quão relevante foi o germe da laicização estar alocado na Península Itálica. Por enquanto concentremo-nos no caso dos legisladores atenienses, que, recebendo esta herança demiúrgica e experimentalista, foram extremamente originais e arrojados em suas inovações, cujo amálgama a elementos já coagulados em Atenas viriam a ser responsáveis, porventura, pela invenção da *Politika*.

A crer na tradição legada pelos textos clássicos, Teseu teria sido o primeiro legislador ático e o fundador da democracia. Entretanto, penso ter mostrado suficientemente as razões para se ler com a maior parcimônia e desconfiança os relatos de um Diógenes Laércio, de um Aristóteles, Platão ou Plutarco – sequer Heródoto e Tucídides escapam. Devemos submetê-los ao

⁴⁰⁶ Refiro-me evidentemente ao célebre capítulo de introdução do clássico *Formação do Brasil Contemporâneo*, publicado originalmente em 1942, que até hoje ecoa na historiografia paulista.

⁴⁰⁷ Para uma descrição detalhada das *poleis* fundadas tanto no Mediterrâneo quanto no Mar Negro pelos gregos, ver: MOSSÉ, Claude. Op. cit. pp. 103-107 e 108-109, respectivamente.

escrutínio máximo, sob a égide rigorosa da comparação e do método crítico, recorrendo, quando possível, a componentes extratextuais, como as evidências arqueológicas. Dito isto, podemos assegurar ser consenso entre os historiadores atuais que Teseu não passa de uma figura mítica, um dos Sete Sábios – embora não se possa inferir uma coisa da outra, como veremos.

O primeiro legislador ático do qual temos um documento concreto é o famigerado Drácon, reconhecido pelos antigos, talvez injustamente, pela sua severidade. Demades, segundo Plutarco, teria afirmado que “Drácon havia escrito as suas leis com sangue e não com tinta.”⁴⁰⁸ O documento em questão é a *lei do homicídio* formulada pelo legislador, e que perdurará praticamente intacta até o final do período democrático em Atenas. Pouco sabemos sobre a trajetória e a conjuntura na qual Drácon assume o poder. Fontes nos informam ter sido o legislador precedido por Cílon, vencedor dos Jogos Olímpicos que, aproveitando-se da fama conquistada, teria tentado instituir um governo autocrático, apoiado pelo tirano Teágenes de Mégara e por um oráculo de Delfos.⁴⁰⁹ Com base na lista de vencedores das Olimpíadas, isso aconteceu entre os anos de 636-35, 632-31 ou 628-27 a. C.

O golpe, no entanto, malograra. Sofrendo forte resistência dos atenienses, Cílon e seus companheiros suplicaram por suas vidas junto à estátua da deusa Atena. Os prítanes dos naucracos, que a esta altura governavam a *polis*, os convenceram a levantar-se, sob o juramento de que não seriam mortos. Porém o juramento não foi cumprido pelo arconte Mégacles. A responsabilidade do massacre em local sagrado recaiu sobre toda a família dos alcmeônidas, que passaram a ser considerados sacrílegos (*enageis*).⁴¹⁰

⁴⁰⁸ PLUTARCO. *Sol.* 17. 1-3 *apud* FERREIRA, José R. & LEÃO, Delfim F. *Dez grandes estadistas atenienses*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 27.

⁴⁰⁹ HERÓDOTO. *Histórias*. V, 71; TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. I, CXXVI, 3-12.

⁴¹⁰ A ideia de *miasma* (poluição) ganhava força no período. O episódio terá importância capital, pois, como veremos, Clístenes pertencia à família dos alcmeônidas.

Portanto, Drácon ascende ao poder num momento de tensões sociais. A conjuntura era mais geral, e a ameaça ou vigência de governos autocráticos rondava toda a Grécia. Devido ao contexto e ao caráter inovador das medidas de Drácon, é provável que tenha recebido poderes extraordinários para legislar, não sendo um arconte epônimo, como o seria Sólon, nem um dos seis tesmótetas.⁴¹¹ A data correspondente mais factível para o início de seu governo é 621-20 a. C. Dentre as medidas tomadas por Drácon esteve a publicação por escrito das leis – prática que vinha sendo adotada por diversas *poleis*, mas que atribui-se-lhe a primeira implementação em Atenas. Este tipo de medida, além de propiciar a consulta pública de seu conteúdo, combatendo uma noção de justiça ordálica, secreta e divina, fomentava o desenvolvimento de um espírito público, que viria a ser imprescindível para a *Politika*.⁴¹²

No caso de Drácon, o desenvolvimento deste espírito ocorreu não apenas pela decisão de publicar as leis, mas pelo próprio teor delas. A *lei do homicídio* tencionava açambarcar os litígios privados para a alçada dos interesses da comunidade, por exemplo. Assassinar um concidadão era ferir e enfraquecer a *polis*; era instilar o dissenso pela violência física. E para apaziguar os recorrentes casos de vendeta, instituiu-se uma legislação pública sobre o assunto. Infelizmente chegou-nos somente o fragmento que trata dos homicídios não intencionais. Nestes casos, a pena deveria ser o exílio ao invés d'a morte. Para tanto, o perdão deveria ser aceito por consenso total dos

⁴¹¹ FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. p. 19.

⁴¹² A prática de escrever as leis com o objetivo de torná-las públicas data do século VII a. C. No início, porém, eram colocadas sob o signo dos deuses, com a inscrição *thios oloion*; depois, passariam a conter a seguinte fórmula: *ad'eFade poli*, isto é, "assim decidiu a cidade" ou "estas coisas (que aqui estão redigidas) foram do agrado da cidade". VIDAL-NAQUET, Pierre. *Uma invenção grega: a democracia* in *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 170-71. A passagem de uma à outra ficará mais clara no próximo capítulo, depois que ter-se-á visto a separação *nomos-physis* e a concepção de *tykhe*, decisivas para esta mudança.

familiares da vítima.⁴¹³ Segundo Vernant, a partir de então o assassinato de um concidadão passou a “provocar no corpo social o mesmo horror religioso, o mesmo sentimento de uma impureza sacrílega que se se tivesse tratado de um crime contra um parente de mesmo sangue.”⁴¹⁴ A prova disto está em que o termo para designar o assassino era atribuído primeiro para o assassino de um parente, depois de um estranho à família e, por fim, o de qualquer cidadão.

O que estava sendo tecido com esta lei era um sentimento que viria a ser a base das relações na *Politika*: a amizade (*philia*). Os cidadãos atenienses consideravam-se indissolúvelmente ligados por laços de *philia*. As pretensas relações políticas aventadas por autores modernos como Hobbes, Locke, Spinoza e Rousseau, calcados em contratos sociais, não passam de relações jurídicas frívolas e artificiais. Mesmo que revestissem-nas de um fundamento moral, Alexander Nehamas, um dos grandes estudiosos de Grécia Antiga, em recente entrevista por ocasião de seu novo livro, *On Friendship*, procurou mostrar como moralidade e amizade (*philia*) são incompatíveis. Segundo o autor, a moral, em especial aquela elaborada pelos filósofos no século XVIII, é uma versão laicizada da ideia de “amor cristão” universal (de *caritas* e *ágape*), que professava o dever de amar igualmente a todos. A moral diz que, por sermos seres racionais, devemos conceder a todos um tratamento imparcial e idêntico. Para Nehamas, isto vai inteiramente contra o sentimento de *philia*, cujo pressuposto é a preferência, a diferença e a parcialidade. Assim se manifesta o autor:

“[...] there are other values that don't depend on our similarities. On the

⁴¹³ FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. pp. 22-23. Segundo os autores, poderia ter havido um caráter retroativo desta lei, que planejava incidir sobre os conflitos anteriores para regulá-los e amainá-los. Drácon ainda teria sido provavelmente autor de uma lei (a *nomos argias*) que almejava punir o ócio e estimular a economia.

⁴¹⁴ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2011) p. 83.

contrary, they depend on our differences. Beauty, for example is a value like that. A thing is beautiful if it is different from everything else around it, if it stands out, if it does something that other things don't. And friendship is a value like that. And there's a whole family of values that do not belong to morality and that are sometimes incompatible with morality. A very beautiful work of art can be quite immoral, in content. So that suggests that there must be two different kinds of values in the world. Yet people try to reinterpret values like beauty, friendship, character, style, to make them moral. And I'm not at all interested in doing that."⁴¹⁵

Ao definir *philia* e beleza (*kalos*) como valores da diferença, Nehamas pensa de maneira inteiramente grega. De acordo com ele, numa relação entre amigos não há um comportamento determinado socialmente por regras, já que ela, como o belo, é particular, e não universal; para ser mais preciso, não há determinação alguma de comportamento. É possível que se aja de modo a magoar um amigo, sem que a amizade seja por isso rompida; também é cabível fazer amigos praticando imoralidades. Entretanto, nunca será possível que uma ação moral prejudique alguém.⁴¹⁶ Na verdade, a diferença entre *philia* e moral reside antes na motivação da ação do que na ação em si.

Penso que seja desnecessário assinalar o caráter mais amplo do termo *philia* entre os gregos se comparado à nossa sociedade, que enxerga na amizade um vínculo privado. Mas a amplitude, como indica Nehamas, era

⁴¹⁵ NEHAMAS, Alexander. *Why Friendship Is Like Art: A new philosophy of a complicated relationship* in *The Atlantic*. May 4, 2016. p. 08. Para a comparação entre "amor cristão" e a moralidade do Esclarecimento, ver página 6. Já a comparação entre *philia* como valor da diferença e moral como valor da igualdade, ver página 4. Um detalhe interessante da fala do entrevistado consiste na defesa da incapacidade da pintura (ou da pictorialidade) de representar a *philia*. A despeito da aproximação entre *philia* e arte, Nehamas delimita as artes nas quais o sentimento de *philia* pode ser exprimido: são as artes de movimento – como o teatro, o cinema e inclusive a literatura, pois, afinal, lê-se por sucessão de palavras. É pelo movimento que se depreende a relação de *philia* entre duas ou mais pessoas, e não por uma imagem fixa (um *frame*). Pintura, fotografia e escultura, artes estáticas, estariam excluídas. (p. 09)

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 06. Em relação à *philia* pela prática de imoralidades, Nehamas deixa claro que este tipo pode ser uma espécie de "amizade interessada", e portanto bem mais frágil.

circunscrita aos muros da *polis* e às relações públicas.⁴¹⁷ Não se constituíam laços de *philia* com cidadãos de outras *poleis* nem com familiares. Um *meteco*, por exemplo, jamais estaria ligado à comunidade por este laço específico e, por isso mesmo, encontrar-se-ia excluído da participação política, tal como mulheres, crianças e escravos.

Com efeito, a relação política pressupõe direção alheia àquela apresentada pelos modernos com a moral e com o contrato social; pressupõe uma ligação *afetiva* estreita. A *Politika* se dá somente entre amigos. Amigos que, unidos em uma *polis*, comungam de interesses públicos e os debatem na *ágora*. É um afeto, portanto, que subjaz à *Politika* enquanto experiência. Mesmo Aristóteles, que por diversas vezes rompeu com as concepções anteriores à sua época e distorceu a *Politika*, soube reconhecê-lo:

Moreover, as friendship appears to be the bond of the state; and lawgivers seem to set more store by it than they do by justice, for to promote concord, which seems akin to friendship, is their chief aim, while faction, which is enmity, is what they are most anxious to banish. And if men are friends, there is no need of justice between them; whereas merely to be just is not enough—a feeling of friendship also is necessary. Indeed the highest form of justice seems to have an element of friendly feeling in it. [...] Concord also seems to be a friendly feeling. Hence it is not merely agreement of opinion, for this might exist even between strangers. Nor yet is agreement in reasoned judgements about any subject whatever, for instance astronomy, termed concord; to agree about the facts of astronomy is not a bond of friendship. Concord is said to prevail in a state, when the citizens agree as to their interests, adopt the same policy, and carry their common resolves into execution. Concord then refers to practical ends, and practical ends of importance, and able to be realized by both or all the parties: for instance, there is concord in the state when the citizens unanimously decree that the offices of state shall be elective, or that an alliance shall be made with Sparta,

⁴¹⁷ Idem. p. 2.

or that Pittacus shall be dictator (when Pittacus was himself willing to be dictator). [...] Concord appears therefore to mean friendship between citizens, which indeed is the ordinary use of the term; for it refers to the interests and concerns of life.⁴¹⁸

As relações que perpassam a *Politika* são antes de ordem sentimental que institucional. É a vida comum, o compartilhamento de uma memória coletiva, de uma história, de um espaço físico da cidade cercado por muros, os responsáveis pela *philia*.⁴¹⁹ Nada seria mais estranho a um grego que ouvir ser ele atado aos concidadãos por contratos; em linguagem moderna, poder-se-ia dizer no máximo que estivessem mais afeitos aos convencionalistas como Hume.⁴²⁰ Destarte, devemos descartar como política qualquer teoria que defenda o contrato social.

⁴¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. VIII, 1, 4 e IX, 6, 1-2, respectivamente. Os livros VIII e IX são aqueles cujo tema da *philia* é abordado com profundidade por Aristóteles. Neles estão a classificação dos três tipos de *philia*, a defesa de que amigos procuram sempre constituir uma comunidade entre si (IX, 12, 1) etc. O filósofo, todavia, afasta-se de nossa definição, mais clássica, ao amplificar a extensão da *philia* para a universalidade da humanidade (assim como fizera com a *Politikà*) e vinculá-la com a Ética, através da *akrasia*. Sobre o tema da amizade em Aristóteles, ver AUBENQUE, Pierre. *Sobre a amizade em Aristóteles in A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008. [Apêndice I, pp. 285-292] No que concerne aos modernos, Montaigne e La Boétie, anteriores aos contratualistas – e talvez por isso mesmo –, mostraram-se bem mais sensíveis ao tema, assim como o foi, na Antiguidade, Cícero. No entanto, suas considerações sobre a amizade recaem no plano da moral, ficando excluída a *Politikà*. Basta basearmo-nos novamente nos próprios gregos, desconhecedores da moral, para sabermos que Moral e *Politikà* não possuem uma conexão necessária.

⁴¹⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *Tecer a amizade in Entre Mito & Política*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 27.

⁴²⁰ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. 3, II, 5-10. As seções 7 e 8, respectivamente *Of the origin of government* e *Of the source of allegiance*, são particularmente importantes. Muito influenciado por Hume, Edmund Burke escreve seu primeiro ensaio, intitulado *A Vindication of Natural Society* (1756) – espantosamente desconhecido entre muitos dos cientistas políticos –, no qual desdenha, com sua espirosidade típica, das teses contratualistas e defensoras do *jusnaturalismo*. Para um belo comentário sobre o texto, ver o primeiro capítulo de sua recente e notável biografia intelectual escrita por David Bromwich, intitulado *Early Ambition and the Theory of Society in The intellectual life of Edmund Burke: from the sublime and beautiful to American independence*. London: Harvard University Press, 2014. A obra, de fôlego indiscutível, ainda terá um segundo volume, que recobrirá o restante da vida intelectual de Burke, incluindo seu mais famoso texto, *Reflections on the Revolution in France* (1790).

Mas se a amizade é um dos elementos constitutivos da *Politika*, não basta para fundá-la. As relações de amizade definem-se pela horizontalidade, pelo reconhecimento da igualdade, sem descurar as diferenças. Na falange um soldado é sempre equivalente a outro soldado, embora sejam distintos enquanto pessoas – em seus nomes, trajetórias e temperamentos. Certamente os *homoioi* estavam atravessados pelo sentimento de *philia*. Todavia o exercitavam no plano estritamente bélico; resta saber como foi possível que tal sentimento adentrasse o plano cívico. Esta passagem deu-se, novamente, graças ao intervento de outro legislador.

Quando Sólon assume o mandato de arconte, em 594-93 a. C., Atenas encontrava-se à beira da guerra civil (*stasis*). A situação econômica era grave. Falta de terras e exploração abusiva de crédito sobre os pequenos camponeses conduziram a uma situação desconcertante de atenienses escravizando atenienses por dívida. Os eupátridas, como era conhecida a aristocracia tradicional, entravam em conflito constante com os hectêmoros – de *hektemoroi*, aquele que “trabalha para outrem” –, agricultores escravizados. Naturalmente estes escravos (*agogimoi*) tinham estatuto acima dos escravos convencionais. Sólon, proveniente de importante família aristocrática, valeu-se da fama granjeada durante a disputa de Atenas com Mégara por Salamina para atingir o arcontado. O panorama era favorável à implementação de uma tirania.⁴²¹ Os atenienses, porém, preferiram apostar em figura experiente e viajada para tocar as reformas que interessavam a todos os grupos. Podemos dizer que Sólon saiu-se inigualavelmente bem, a ponto de ser quase unanimidade entre os pensadores antigos, pela qual adquiriu uma áurea mítica.

Durante os anos de 594-93 a. C., Sólon esteve concentrado no problema mais urgente: a economia. O conjunto de medidas econômicas, conhecido

⁴²¹ MANVILLE, Philip Brook. *The Origins of the Citizenship in Ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press, 1997. p. 125.

como *seisachtheia*, visava sanar o problema agrário dos hectêmoros na Ática, extinguindo a escravidão por dívida em Atenas e libertando aqueles que porventura tivessem caído em tal situação. Aboliu as dívidas, suprimiu o estatuto de hectêmoros e proibiu os empréstimos sob garantias pessoais.⁴²² Permitiu, como um de seus poemas expressa, o retorno de muitos que tinham se exilado voluntariamente a fim de escaparem da servidão (*douleuousa*):

[...] Uns, ao jugo
das dívidas fugiam – e já nem a língua ática
falavam, por tanto andarem errantes;
outros, na própria casa servidão [*doulie*] vergonhosa
sofriam, trêmulos aos caprichos dos senhores;
eu os tornei livres [*eleutheroi*].”⁴²³

Assim se jactava Sólon por ter trazido atenienses novamente para a sua *polis*, outorgando-lhes a liberdade. Negou-se no entanto a implementar a redistribuição das terras. A recusa em fazer uma reforma agrária evidencia alguns pontos conservadores do mandato de Sólon, que preocupava-se em agradar também os eupátridas.

Um outro ponto ao qual convém tangenciarmos é a reforma de pesos (*stathma*), medidas (*metra*) e moeda (*nomisma*). Ao que tudo indica, a alteração monetária permitiu atenuar as dívidas, passando da antiga medida didracma para a dracma.⁴²⁴ Apesar disso, uma outra hipótese que podemos aventar, embora não passe de mera conjectura sem qualquer chance de verificabilidade efetiva, seria se a consolidação de um sistema de cunhagem de moedas, bem como uma deliberada intervenção nas unidades de medida,

⁴²² FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. p. 50.

⁴²³ ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. 12.4. apud FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. p. 44.

⁴²⁴ As outras medidas, que também serviam quer como unidade de peso, quer como unidade monetária, eram a mina, o *stater* e o talento. No século IV a. C. a dracma é substituída pelo tetradracma.

não terão contribuído para difundir o imaginário da igualdade e dos elementos permutáveis. Afinal, a moeda é um terceiro componente que equivale dois objetos ou atividades, por mais discrepantes e incomparáveis que possam parecer, produzindo um elo de equivalência ou proporção entre eles. Como não aventurarmo-nos a cogitar que a moeda, entrando no cotidiano dos atenienses, tenha permitido facilitar a transposição na mente para a ideia de que os integrantes da *polis* são iguais (*isoi*)? Não semelhantes, mas iguais. A esta pergunta só posso responder partindo de opiniões e absorto em devaneios. Passemos a assuntos mais palpáveis.

Tomadas as ações para estancar a *stasis* e refrear a crise econômica, Sólon em seguida ocupa-se da reforma legislativa, que alteraria a estrutura governativa da Ática. Antes de avançarmos, cabe dizer que privilegiei a expressão *reforma legislativa* em virtude de, no século VI, não se encontrar formulado o conceito de *politeia* (constituição). Logo, falar em reforma constitucional seria um anacronismo, tendo em vista que as reflexões sobre a *politeia* surgem somente nos séculos V e IV a. C. No tempo de Sólon as leis não necessariamente constituíam um documento escrito. O termo correto para legislação ou atividade legislativa era *nomothesia*. Segundo José Ferreira e Delfim Leão, o mais próximo do sentido de uma “constituição”, na acepção moderna do termo, surge apenas quando Alexandre e seus sucessores elaboram as *diatagmata* (ordenações).⁴²⁵ Isto explica em boa parte o porquê devemos ler com desconfiança a *Constituição dos Atenienses*. Documento tardio, interpreta os eventos à luz de uma realidade do século IV, deformando seu significado. Sendo escrito de Aristóteles ou não, a prática é muito semelhante àquela que o discípulo de Platão empreende na *Política*. Ambos os textos tentam projetar para os governos de Sólon e Drácon, respectivamente,

⁴²⁵ FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. p 56, nota 95.

o ideal de uma *politeia* que viria a surgir somente dois séculos depois.⁴²⁶ Feitas estas ponderações, retornemos às alterações perpetradas por Sólon.

Uma das mais significativas mudanças foi a instauração de uma timocracia. O arconte passou a organizar os cidadãos de acordo com a riqueza (*timema*). Dentre os quatro grupos que compunham a *polis* ateniense, três existiam previamente: os *hippeis*, os *zeugitai* e os *thetes*. A inovação deu-se mediante a criação de um quarto grupo, o dos *pentakosiomedimnoi*. O termo, junção de *pentakosioi* e *medimnos*, significava “os [cidadãos] das quinhentas medidas”.⁴²⁷ Os *hippeis*, por sua vez, eram os aristocratas capazes de manter um cavalo. Os *zeugitai*, aqueles detentores de uma junta de bois.⁴²⁸ Por fim, os *thetes* integravam o filamento populacional mais humilde, caracterizado em termos sociais pela vedação à participação em qualquer tipo de magistratura, não obstante terem adquirido com Sólon o direito e frequentar a *Ekklesia* e recorrer às decisões dos magistrados.⁴²⁹ Dentre estes cargos estavam os *poletai* (responsáveis pela venda de propriedades confiscadas e pelos contratos oficiais), os Onze (executores oficiais das disposições tomadas) e os *kolakretai* (tesoureiros do erário público), todos acessíveis às três primeiras camadas. O cargo de *tamiai*, isto é, tesoureiros de Atena, ficava adstrito aos *pentakosiomedimnoi*. Ao que tudo indica, tais magistraturas eram tiradas à

⁴²⁶ Para anacronismos na *Constituição dos Atenienses*, ver 3.6 e 8.4. Ferreira e Leão sugerem inclusive que existem diversas interpolações no texto, como nos capítulos 3 e 4. Para o caso de Drácon, ver *Política*, 1274b15-19.

⁴²⁷ FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. p. 60. As medidas inicialmente deveriam ter correspondido aos grãos de cereais, depois se estendendo a outros produtos.

⁴²⁸ Há uma chave de leitura para este termo que leva em conta menos o fator econômico do que o militar, alegando que o termo *zeugitai* pode vir tanto de *zeugos* (parelha de animais), como de *zygon* ou *zygos* (jugo, canga), aludindo à formação hoplita, como se os homens lutassem debaixo do mesmo jugo à maneira inclusive de uma parelha de animais.

⁴²⁹ Este recurso, chamado de *epheisis*, poderia ser requerido por qualquer cidadão. O órgão propício para isto era a *Heliaia*, uma reunião do conjunto de cidadãos, de caráter popular, símile à *Ekklesia*, mas detentora de prerrogativas mais jurídicas do que cívicas. A *Heliaia* também fora instituída por iniciativa de Sólon. Ver FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. pp. 76-82, inclusive para os casos de anacronismo tanto em Aristóteles quanto em Plutarco, que designam o referido tribunal pelo conceito clássico de *dikasterion*.

sorte a partir de uma pré-seleção, mecanismo conhecido como *klerosis ek prokriton*.

No âmbito mais institucional, a interferência de Sólon ocorrera através de duas medidas. A primeira delas foi estabelecer o Areópago como conselho (*boule*) – diverso da função de tribunal –, determinando que compusessem este corpo todos os arcontes que terminassem seus mandatos anuais, assumindo o novo posto provavelmente de modo vitalício. A segunda “âncora” de Atenas – para valermo-nos da metáfora empregada por Plutarco –, e que também fora criação de Sólon, estava na fundação da *Boule* dos Quatrocentos.⁴³⁰ Composta por cem homens de cada uma das quatro tribos atenienses, eleitos anualmente, a *Boule* dos Quatrocentos ficava incumbida de examinar as matérias previamente, antes que seguissem para a *Ekklesia*. Mais objetivamente, a *Boule* dos Quatrocentos fora instituída para barrar a possível euforia do *demos* pelos novos direitos adquiridos, tencionando manter o equilíbrio social às custas do conservadorismo – embora este órgão fosse certamente menos conservador que o Areópago, devido ao seu modo de composição.

Ainda assim, e mesmo tendo sido reconhecidamente no arcontado de Sólon que fermentou-se a consciência de cidadania,⁴³¹ o legislador mostrou-se incapaz de obliterar por completo as querelas entre facções, provenientes de tempos mais remotos. Findada sua atividade legislativa, Sólon empreendeu uma longa viagem (*apodemia*), de aproximadamente dez anos, na qual colheu experiências ao transitar pelo Mediterrâneo. Durante este período, a cidade precipitou-se em constante guerra civil (*stasis*). Atenas flertava com a tirania, e

⁴³⁰ PLUTARCO. *Sol.* 19. 1-2 *apud* FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. p. 70.

⁴³¹ MANVILLE, Philip Brook. Op. cit. pp. 124 e 150. Veja-se como exemplo a acusação de *atimia*, instituída na época de Sólon – mas não seguramente por ele –, que condenava aqueles que em tempo de *stasis* permaneciam neutros e não pegavam em armas para defender o governo. A pena pela *atimia* podia ser a suspensão temporária dos direitos de cidadania, como o impedimento de participação nas magistraturas.

por duas vezes viu-se lançada na *anarchia*, quando em 594-93 e 586-85 a. C. os cargos de arconte epônimo permaneceram vacantes.

Após a deposição de Damásias (579 a. C.), que ocupara o arcontado em 582-81 – e por mais dois anos de maneira ilegal –, persistem por quase vinte anos os conflitos entre facções, até que Pisístrato, líder de uma delas, alcança o poder pela primeira vez em 561-60 a. C. Apesar de um tanto esquemática, a divisão – ou ao menos a titulação – dos três grupos em disputa obedecia a um ordenamento geográfico. Eram eles: *paralioi*, ou habitantes da costa, liderados por Mégacles, da família dos alcmeônidas, e cuja proposta teria sido de um governo moderado (*mese politeia*); os *pediakoi*, gente da planície, partidários da oligarquia encabeçados por Licurgo; e os *diakrioi*, também designados como *hyperakrioi*, pertencentes às montanhas, que foram os mais próximos daquilo que poderíamos chamar de partidários da democracia. Foi esta última facção, cuja maioria dos integrantes provinha de origem pobre e não tradicional – credores que amargaram prejuízos com o cancelamento das dívidas ou pessoas não pertencentes a qualquer *genos* –, que, sob a liderança do aristocrata Pisístrato, prevaleceu.

Mas a tirania de Pisístrato precisou de três golpes para firmar-se no poder. Os dois primeiros, ocorridos em 561-60 e 557-56 (ou 556-55) a. C., foram mais brandos.⁴³² O tirano buscava evitar verter o sangue dos cidadãos, optando por manobras ao invés do embate direto. Contudo, no terceiro golpe Pisístrato lança mão da força e, em 546-45 a. C., instaura uma tirania que perdura estável até sua morte (c. 528-27 a. C.); depois seguirá claudicante no governo de seu descendente Hiparco, assassinado em 514 a. C., e encontrará termo com a deposição de outro filho seu, Hípias, em 510 a. C.

⁴³² FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. p. 100. É digno de nota que o termo tirano (*tyrannos*) era utilizado com a mera conotação de “rei” ou “soberano”. Assim permaneceu até meados do século V. Foi somente a partir do governo dos Trinta Tiranos, em 404 a. C., que o termo assumiu a carga pejorativa pela qual o tomamos atualmente. Em geral o tirano correspondia ao autocrata que governava com o apoio popular.

As fontes posteriores conspurcaram quase indelevelmente o governo do tirano. Platão, Aristóteles e Diógenes Laércio estão entre aqueles que, pesando a tinta em seus escritos, contribuíram para a construção da imagem de uma época impregnada de despotismo. As avaliações históricas mais recentes, porém, desmentem tal versão, provando que Atenas, sob a tirania de Pisístrato, gozou de enorme paz e prosperidade, sendo quase uma “idade de Cronos” – uma idade de ouro. Pisístrato aprofundou as leis de Sólon – provando que este não falhara de todo – e sedimentou os sentimentos de cidadania. Foi sob seus auspícios que Atenas prosperou na indústria, no comércio e nas relações exteriores, fundando colônias e vindo a tornar-se o principal centro de cerâmica do mundo grego. Arquitetonicamente o tirano contribuiu significativamente para a urbanização da *polis*, investindo no desenvolvimento da *ágora* e da Acrópole. No plano cultural, Pisístrato investiu na criação de festivais como as Grandes Panateias, celebradas quadrienalmente, e as Dionísias Urbanas, anuais, berço da tragédia.⁴³³ Uma concorria com festividades pan-helênicas, outra trazia os deuses rurais para a cidade; ambas fortaleciam o sentimento de unidade na Ática.⁴³⁴

Conjuntamente à via cultural, Pisístrato apostou na centralização de poderes para reforçar a identidade ateniense. Na única inovação constitucional que promovera, instituíra a comissão de juízes itinerantes (*kata demos dikastai*) a fim de levar a justiça às zonas mais longínquas, controladas pelas fratrias eupátridas, tornando-a ubíqua e imparcial. Ademais, empreendeu, pela primeira vez, uma confecção e controle mais amplos na cunhagem de moedas. Tais açambarcamentos paulatinos do governo em assuntos de direito, economia e cultura buscavam despojar das aristocracias

⁴³³ Ignorar este fato prejudica enormemente o entendimento do sentido do espírito *dionisiaco* descrito por Nietzsche n’*O nascimento da tragédia*, sob a pena mesmo até de não compreendê-lo.

⁴³⁴ FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. pp. 108-109.

tradicionais os resquícios de suas prerrogativas, entregando-os à *polis*, ou seja, à comunidade.

Mesmo com a perda de certos privilégios, as famílias aristocráticas ficaram seduzidas pelo governo do tirano, em decorrência da prosperidade pela qual passava Atenas. Pisístrato conseguiu inclusive algo que nem mesmo Sólon atingira: estabelecer a paz e reconciliar as facções lideradas pelas famílias mais prestigiadas da cidade. A prova está na lista de arcontes epônimos do século V, cargo que fora ocupado sucessivamente pelo pisistrátida Hípias (526-25 a. C.), pelo alcmeônida Clístenes (525-24 a. C.) e pelo filaída Milcíades (524-23 a. C.) A isto poderíamos acrescentar, como fatores de anuência à sua legislação, ter ele falecido de causas naturais, em 528 a. C., e ter sido passado sem maiores transtornos o governo a seus filhos.

Entretanto, a calma não perduraria muito. Nos cerca de quinze anos subsequentes, os pisistrátidas seguiram a moderação do pai sob o comando do primogênito Hiparco. Mas a deterioração do cenário externo, com o fortalecimento de Esparta e a aproximação dos Persas, e a inabilidade de Hiparco na condução do governo, se comparado ao pai, conduziram a um crescente alheamento do *demos* nas questões de natureza pública, sem que com isso os pisistrátidas se reaproximassem das aristocracias; a concentração de poderes, que pela tutela de Pisístrato tinha sido benéfica, passava a apresentar suas chagas, transformando-se em despotismo.

O assassinato de Hiparco em 514 a. C., provavelmente por razões passionais, deflagrou novamente as disputas pelo poder entre os aristocratas, indicando que estivessem antes adormecidas, retesadas e latentes, porém de modo algum extintas. Atenas mergulhava outra vez em *stasis*. Logo após a morte de Hiparco, assume Hípias, seu irmão. Devido à conjuntura, a atuação do novo governante foi implacável: contratou uma guarda pessoal formada por mercenários, elevou os gastos, introduziu impostos e buscou pôr o *demos*

cada vez mais à margem das decisões. Deteriorado, o governante defrontou-se com uma reação aristocrática que visava extirpar a tirania de Atenas.

Periclitante, Hípias acabaria derrubado em 510 a. C. Com a queda entrariam em cena duas personagens na disputa pelo posto. De um lado Iságoras, filho de Tisandro, que, com o auxílio dos lacedemônios liderados por Cleómenes, foi o principal responsável pela derrubada da tirania. Do outro, Clístenes, pertencente à família dos alcmeônidas. A conjugação de forças entre o exército de Esparta e a tradicional família de Iságoras permitiu que este fosse eleito arconte em 508-07 a. C., instalasse um Conselho dos Trezentos e expulsasse como ímpias cerca de setecentas famílias de Atenas – incluindo os próprios alcmeônidas.⁴³⁵

A *polis* teria experimentado então um forte odor de oligarquia. E digo teria, pois a reação para desbaratá-la foi célere. O *demos* – e isto prova sua consciência cívica, que vinha sendo maturada desde os tempos de Sólon – fez tenaz oposição às intervenções de Iságoras por meio da *Boule* dos Quatrocentos, cuja dissolução parecia iminente. Clístenes, pertencente a uma das importantes famílias de Atenas, vislumbrou no apoio popular sua oportunidade de triunfo. Opôs-se então aos aristocratas, tomando o partido do *demos*. Para o desengano de alguns, devemos afirmar que afigura-se bastante improvável que Clístenes estivesse, desde o início, imbuído de espírito democrático, como quis Aristóteles. É bem mais verossímil que tenha estado, ao menos no princípio, atento às vicissitudes históricas e procedendo pragmaticamente, como notara Heródoto.⁴³⁶

⁴³⁵ LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Cleisthenes the Athenian: an essay on the representation of space and time in Greek political thought from the end of the sixth century to the death of Plato*. New York: Humanity Books, 1996. p. 28. A família dos alcmeônida já tinha sido expulsa de Atenas duas vezes, tendo sido esta a terceira. As duas antecedentes ocorreram aproximadamente nos anos de 636-27, por ocasião do episódio de Cílon, e em 546-45 a. C., durante o governo de Pisístrato.

⁴³⁶ ARISTÓTELES. *Constituição dos Atenienses*. 21.1-6; HERÓDOTO. *Histórias*. V, 66.2. Vale recordar que em benefício do historiador conta o fato da família dos alcmeônida ter apoiado a tirania de Pisístrato, inclusive casando a filha de Mégacles com o tirano; o pai de Mégacles,

Talvez suas propostas já contivessem, se comparadas às de Iságoras, e no período em disputa com ele, algum grau de popularidade. Talvez por isso o *demos* convocou-lhe para retornar do exílio tão logo assumiu o controle do governo enxotando os oligarcas. Clístenes tornaria-se, assim, em c. 508-07 a. C., o seu guia e chefe (*hegemon kai prostates*).

Não será exagero dizer que as reformas de Clístenes provocaram uma verdadeira revolução no mundo grego, especialmente em Atenas, lançando as bases para os últimos elementos que viriam a possibilitar o surgimento da *Politika*. Poderíamos ir além e dizer, sem risco de equívoco, que tais reformas representam um dos momentos mais altos e admiráveis da História, pelo modo, arrojo e profundidade com os quais trespassaram a existência de uma sociedade. Cabe agora enunciarmos as medidas implementadas e elucidarmos de onde provinham as suas influências.

Na conjunta e mais estimada biografia dedicada ao legislador, intitulada *Cleisthenes the Athenian*, o alcmeônida é chamado, por Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Naquet, “the modeler of the Athenian civic space”. Em outra parte, à sua reforma é atribuída o mérito de “creation of a political space and time”.⁴³⁷ Os autores referem-se, naturalmente, a duas medidas de Clístenes. Uma delas consistiu na reordenação do espaço cívico de Atenas; a outra, na reformulação de seu calendário.⁴³⁸

Se antes os atenienses estavam divididos em quatro antigas tribos jônicas, o legislador, como um autêntico demiurgo, estabeleceu o número de

Alcmêon, ainda o teria casado com a filha do tirano de Sicião – o que reforça a tese dos laços estreitos da família com a aristocracia e a tirania (LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. pp. 24-25).

⁴³⁷ LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. pp. 13 e 73, respectivamente. Este propósito pode ser intuído já no subtítulo da obra: *An Essay on the Representation of Space and Time in Greek Political Thought from the End of the Sixth Century to the Death of Plato*.

⁴³⁸ Não falaremos deste segundo aspecto aqui. Suas informações são muito incertas e escassas. Podemos afirmar apenas que esta alteração no calendário seguiu a das tribos e visava distribuir o poder igualmente entre elas, cada uma governando em um dos dez novos meses.

dez tribos (*phylai*) e trinta trítias.⁴³⁹ As trítias eram classificadas em três grupos de dez cada: as da cidade (*asty*), as da costa (*paralia*) e as do interior (*mesogeios*). Cada uma das dez tribos deveria ser composta por uma trítia da cidade, uma da costa e uma do interior.⁴⁴⁰ A reorganização geométrica atendia a diversos objetivos do legislador quase de uma só vez. O *sinecismo* – e este é o conceito-chave para o entendimento das ações de Clístenes – proporcionou que habitantes da mesma *polis*, com costumes e vidas distintos, integrassem uma mesma unidade jurídica. Com isso, o alcmeônida enfraquecia os localismos e os interesses facciosos, fortalecendo o espírito de unidade da comunidade.⁴⁴¹ Pôr trítias de cada região em tribos distintas significou um golpe de misericórdia nos combalidos eupátridas, dispersando-os pelo território da Ática e neutralizando o eventual intervento que quisessem exercer nas questões da *polis*, fosse pela via do poder fosse pela via religiosa – e portanto, Clístenes contribuiu também de sobremaneira para o processo de laicização da cidade.⁴⁴²

⁴³⁹ Cabe aqui uma breve nota de tradução. O termo *phylai* geralmente tem sido traduzido por “tribos”. Em um de seus ensaios, porém, Vidal-Naquet afirma peremptoriamente que tal tradução é errônea, sendo a mais adequada “agrupamentos” (VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. [2002] pp. 172 e 178). Entretanto, por questão de convenção mantive a tradução corrente que, devo dizer, a certa altura do texto o próprio autor passa a utilizar sem maiores prejuízos para a nossa compreensão. Este é um caso bem distinto daquele observado na tradução do termo *arete*, por exemplo, ao optar-se por “virtude” ao invés de “excelência”, como se fez durante longo tempo na língua portuguesa.

⁴⁴⁰ Para um mapa completo da organização e dos nomes de cada uma das tribos e trítias, ver LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 10.

⁴⁴¹ Segundo a *Constituição dos Atenienses*, data do período de Clístenes o dizer “‘não deve cuidar das tribos’ (*phylokrinein*) quem quiser indagar sobre as estirpes (*gene*).” *apud* FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. p. 124. A própria raiz do nome tribo (*phyle*) talvez possa indicar uma proximidade com as relações de tipo *philia*. A prova deste crescimento e orgulho cívicos é atestada pela introdução da prática, no início tibia, mas depois difundida, da substituição do patronímico pelo uso do demótico, isto é, da utilização corrente da cidade ou demo de proveniência em detrimento do sobrenome dos pais. Os cidadãos passavam a preocupar-se mais com a glória da comunidade do que com a individual ou familiar. (Sobre tal assunto, ver FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. p. 130, inclusive para os jogos irônicos que Platão faz com este hábito no *Górgias* e no *Hípias Maior*.) No mais, o fato de nossa sociedade valer-se do patronímico revela bastante sobre ela.

⁴⁴² LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 13. Como os próprios autores reconhecem (p. 16), seria impossível e anacrônico falar em uma completa secularização neste

Devo advertir, porém, que esta dispersão foi de ordem estritamente legal. Não houve um movimento migratório físico na *polis*. Se quiséssemos recolocar nos termos do primeiro capítulo deste texto, diríamos que foi uma alteração através da linguagem a incidir sobre e reconfigurar a realidade; foi, em última instância, um performativo o que Clístenes realizou.

A nova disposição pouco afetou o funcionamento da *Ekklesia*, pois ali cada cidadão representava a si mesmo diretamente e segundo determinava a sua vontade, independente de pertencimento a tal ou qual tribo e trítia. Mas o mesmo não se aplica a outros casos, os quais eram a maioria. Ao completar dezoito anos, cada cidadão tinha seu nome inscrito no demo ou tribo ao qual pertencia. Somente assim tornar-se-ia legalmente um cidadão reconhecido, podendo ocupar cargos em órgãos de governo. O critério estabelecido para determinar o demo ou tribo não era geográfico, e sim hereditário. Uma vez inscrito, um cidadão passaria para todas as suas gerações subsequentes, inelutavelmente, o demo originário de sua cidadania.⁴⁴³

Este invólucro tribal permeava boa parte das atividades na cidade. Era com base nas tribos que os combatentes organizavam-se durante a batalha; era com base na tribo que estabeleciam seus lugares nos festivais e nos coros ditirâmicos; era com base na tribo que faziam as reuniões nos centros urbanos; era por tribos que votavam determinadas questões; e, principalmente, era com base nas tribos que compunham a *Boule*, e isto produziu uma sensível alteração em seu quadro.

Mostrei anteriormente que a *Boule* no tempo de Sólon consistia em uma *Boule* dos Quatrocentos, integrada por cem representantes de cada uma das quatro tribos jônicas. Mudadas as tribos, mudou-se conseqüentemente o quadro da *Boule*. Com Clístenes o conselho virou uma *Boule* dos Quinhentos,

período. O que se admite que Clístenes tenha feito foi romper com a religião gentílica (dos *gene*), favorecendo uma certa propensão ao culto público e aos deuses da cidade.

⁴⁴³ FERREIRA, José. & LEÃO, Delfim. Op. cit. pp. 130-132.

constituída por cinquenta cidadãos de cada uma das dez novas tribos – provavelmente eleitos no início por voto direto e, depois, talvez em meados do século V, por sorteio –, sendo a idade mínima de trinta anos e ficando estritamente proibido o exercício do cargo por mais de duas vezes ao longo da vida, jamais por duas vezes consecutivas – o que dinamizava o conselho e amortizava as tentativas de ingerência por certos grupos.⁴⁴⁴

O alcmeônida esforçou-se notavelmente por expandir e adensar a participação popular em seu governo. Investiu em órgãos como a *Boule* dos Quinhentos e a *Ekklesia*, procurando cada vez mais circunscrever o âmbito de atuação do Areópago.⁴⁴⁵ No que concerne à *Ekklesia*, estipulou a periodicidade de reuniões e concedeu-lhe as decisões sobre a guerra e a paz, bem como aquelas sobre crimes mais graves que implicassem pena de morte ou que requeressem multas vultuosas. Ademais, transferiu as reuniões da *ágora* e do *Teatro de Dionísio* para a *Pnyx*.⁴⁴⁶ Tal opção revela a nova proeminência conquistada pelo órgão, mas parece ser antes consequência de outra medida do legislador, envolta em obscuridade.

Como se sabe, é atribuída a Clístenes a inclusão de uma grande parcela populacional no corpo cívico. Estes novos cidadãos (*neopolitai*) justificariam a medida das inscrições nas tribos e a metodologia demótica como forma de amalgamá-los aos antigos cidadãos. O arguto legislador provavelmente

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 134. Os documentos não permitem revelar com precisão se estas últimas determinações pertencem ao período de Clístenes ou a algum governo posterior, porém próximo.

⁴⁴⁵ O Areópago, embora relegado a funções religiosas e jurídicas, das quais se incumbia o arconte *basileus*, manteve seu prestígio. Os arcontes conservaram a sua importância até cerca de 487-86. Depois começariam a ser tirados à sorte, a partir de uma lista prévia estabelecida pelos demotas. O arconte polemárcio, chefe militar, manteve-se influente até a Batalha de Maratona (490 a. C.), quando o estrategista Milcíades mostrou-se mais decisivo. O crescimento da função, inicialmente consultiva, certamente foi inesperado; em meados do século V os estrategistas já seriam os detentores do poder executivo, o que mostra sua elevada estatura política. O arconte epônimo, porém, responsável pelas magistraturas e pela condução dos assuntos civis, permaneceu influente por mais tempo (*Ibid.*, p. 135 e pp. 142-43).

⁴⁴⁶ LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 13. Para um mapa da *ágora* ateniense, ver p. 14. A *Boule* dos Quinhentos também teve seu lugar alterado. Por volta de 500 a. C. construiu-se o *bouleuterion* na *ágora*.

tomou esta decisão tocado não apenas de um espírito cívico, mas pensando em fortalecer o contingente de apoio ao seu governo. Tal respaldo lhe traria estabilidade e lhe viabilizaria governabilidade, tendo em vista que, diferentemente de Drácon e Sólon, faltavam-lhe prerrogativas especiais, precisando ter suas propostas aprovadas quiçá em *Ekklesia*. A dúvida aloca-se nos beneficiários da medida: especula-se que os *neopolitai* tivessem sido estrangeiros e escravos residentes na Ática, além de artesãos e mercenários.⁴⁴⁷

Incontestavelmente, a partir de Clístenes a *Ekklesia* assume o posto de órgão legislativo mais importante – e deliberativo por excelência –, mesmo estando submetida a eventuais filtragens da *Boule*, que depurava os tópicos a serem debatidos em suas reuniões. Cabiam-lhe não obstante os assuntos fundamentais de interesse público. Mas ter elevado o *demos*, emancipado nos governos antecedentes, a patamar nem um pouco desprezível na condução da *polis* nos autoriza a falar de imediato em democracia? Eis a pergunta que se nos propõem Lévêque e Vidal-Naquet.⁴⁴⁸ E, de acordo com eles, a resposta parece ser não.

No tempo de Clístenes, a distinção entre oligarquia e democracia ainda não estava posta – até porque a democracia nunca tinha existido ou sequer tinha sido concebida intelectualmente. Considerava-se tão-somente aqueles favoráveis à tirania e aqueles contrários a ela. Os contrários, fossem mais favoráveis ao povo, moderados ou tradicionalistas, eram designados como *isonomos*. Conforme os autores,

“At the end of the sixth century and at the beginning of the fifth century, the democratic idea, if it existed, was not expressed by the word *demokratia*, or by any other related expression.”⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ ARISTÓTELES. *Política*. 1275b34-39.

⁴⁴⁸ LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. p. 32.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, pp. 19-20. O termo *demokratia* aparece no original em grego e foi transliterado por mim.

A palavra que predominava no período era *isonomia*. Lévêque e Vidal-Naquet nos concedem alguns exemplos pontuais do termo, cuja ocorrência se dá nos anos de 518, 506 e 500 a. C. Antes de Heródoto, apenas dois textos antigos aos quais temos acesso hoje utilizaram a palavra *isonomia* ou o correlato *isonomos*.⁴⁵⁰ Todavia, o que consideravam por *isonomia* os gregos na virada dos séculos VI-V a. C.? Ainda seguindo o argumento dos historiadores franceses, o ideal de *isonomia* não significava a percepção moderna de “igualdade perante a lei”. Queria dizer, sim, a capacidade da cidade

“[...] to resolve its problems, no longer by appealing to an arbiter, to a foreign legislator, or to a tyrant, but by the very functioning of its institutions, by its *nomos*.”⁴⁵¹

Falar de *isonomia* aristocrática em Sólon seria, portanto, inapropriado. Primeiramente porque o legislador fora, de fato, um árbitro que assumira o governo com prerrogativas especiais, em virtude do contexto de *stasis*. A isso acresçamos que a ideia de Sólon, segundo a qual cada componente da sociedade deve estar em seu devido lugar, corresponde mais à *eunomia* do que à *isonomia*. Quanto ao tema do *nomos*, deixemo-lo para o próximo capítulo. Interessa notarmos, por ora, que o ideal de *isonomia* não carrega pressupostos éticos – e isso será importante para discussão ulterior. Em outros termos, não está atrelado ao estabelecimento de critérios de Bom ou Ruim, não quer definir parâmetros para uma categoria de Bem Universal. Aquilo que o ideal de *isonomia* enseja é a igualdade e a decisão autônoma da cidade via suas próprias leis (*nomoi*);⁴⁵² ele é mais formal que conteudista. Não importa como

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁵² *Ibid.*, *idem*.

se exercerá a igualdade, nem quais leis serão seguidas, contanto que sejam exercidas e seguidas.

Se a *isonomia* é um algo que começou a gravitar o imaginário grego pouco antes do governo de Clístenes, consolidando-se durante sua atividade legislativa, outro ideal não menos importante emergiria como consequência das alterações institucionais por ele asseguradas: a *isegoria* (igualdade de fala) – e coextensivamente a ela a *parrhesia*, liberdade de palavra ou de franqueza. Este é um dos últimos elementos mínimos para o aparecimento da *Politika*, uma vez que, veremos, a *Politika* é uma questão de *logos*. A *isegoria*, com efeito, é precípua para o seu exercício. A *isonomia* permitia aos homens perceberem uns aos outros horizontalmente. A *isegoria*, que escutassem, em condições de igualdade, uns aos outros. Somente através da *isegoria* todos podem deliberar – e, assim, estabelecer –, juntos, o que seria o bem comum. Analogamente à *isonomia*, a *isegoria* deve estar garantida de saída, no instante mesmo em que se inicia a deliberação, sem que seja preciso sua explicitação; ambas concernem mais ao fundamento do ato – a fala e a escuta por todos – do que à matéria deliberada e os seus desdobramentos.

A famigerada e lacônica frase presente na tragédia de Eurípides *As Suplicantes*, proferida por Teseu, “Esta é a liberdade: *Quem quer dar algum conselho útil à cidade?*”,⁴⁵³ e que emula a fala literal que abria os trabalhos da *Ekklesia* (“Quem quer falar?”), resume bem o funcionamento desta instituição no período do alcmeônida, mesmo sendo obra posterior e correndo o risco de reproduzir, como notou Luciano Canfora, uma imagem idealizada.⁴⁵⁴ Segue

⁴⁵³ EURÍPIDES. *As Suplicantes*. vv. 436-37.

⁴⁵⁴ CANFORA, Luciano. Op. cit. p. 95: “Em teoria, na assembleia popular falam todos os que quiserem. Todos têm o direito de vir à frente, respondendo de modo afirmativo à pergunta formulada pelo apregoador quando se inicia a sessão: ‘Quem quer falar?’. Mas o funcionamento concreto da assembleia é totalmente diferente. Falam sobretudo os que sabem falar, que têm a formação necessária que lhes permite o domínio da palavra.” Entretanto, o fato de só falarem diante da multidão reunida os corajosos e preparados não inviabiliza o argumento fundamental de que, por direito, todos podem falar e contribuir; se uns se submetem a esta provação e outros não, trata-se de problema de natureza diversa.

na mesma linha o epitáfio (*epitaphios logos*) de Péricles na *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, por ocasião das cerimônias fúnebres que encerram o primeiro ano de guerra, quando teria dito: “[...] o cidadão que tem aptidão para servir a cidade nunca, por causa da sua condição humilde, é impedido de alcançar a dignidade merecida.”⁴⁵⁵

Do amálgama de *isonomia* e *isegoria* resultou a experiência democrática. A primeira ocorrência do termo, ou melhor, da aproximação textual entre *demos* e *kratein*, remete à época posterior, uma tragédia de Ésquilo redigida por volta de 468-64 a. C. Estamos a falar da peça homônima à de Eurípides, *As Suplicantes*, quando, a certa altura do julgamento em Argos, Pelasgo anuncia: “Diz agora qual opinião a mão soberana do povo [*demou kratousa kheir*] deu a maioria.”⁴⁵⁶ O fato da passagem ser posterior não invalida a afirmação de ter sido a democracia inventada e aperfeiçoada ao longo do governo Clístenes. Outros anteriores a Ésquilo vinham notando a nova experiência, sem no entanto nomeá-la. Observaram inclusive seus benefícios.

Resume Vidal-Naquet:

“Quando Heródoto constata, numa página célebre (V, 78), que, logo após a reforma de Clístenes, Atenas estava em plena prosperidade, atribui esse sucesso não a uma *igualdade* abstrata, como se afirma às vezes, mas sim à

⁴⁵⁵ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. II, XXXVII, 1. (A expressão “servir a cidade” naturalmente refere-se a servir ocupando magistraturas ou comparecendo à *Ekklesia*.) Pierre Vidal-Naquet, escreveu certa vez: “A oração fúnebre de Péricles só faz o elogio da democracia nos termos mais aristocráticos possíveis.” (VIDAL-NAQUET, Pierre. *Luzes da cidade grega in Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 197; ver também o ensaio precedente na mesma obra, intitulado *Uma invenção grega: a democracia*, em especial p. 178). De acordo com Vidal-Naquet, Tucídides escondera na fala de Péricles alguns elementos importantes da democracia que viabilizavam o acesso de todos às magistraturas e às reuniões da *Ekklesia*, independente da situação financeira, como o sorteio e o *misthói* – uma ajuda de custo àqueles que compareciam às seções e ocupavam cargos –, presentes à época da Guerra. Para uma crítica mais depurada das orações fúnebres enquanto gênero literário grego, ver o incontornável livro de Nicole Loraux, *Invenção de Atenas*. São Paulo: Editora 34, 1994.

⁴⁵⁶ ÉSKUÍLO. *As Suplicantes*. v. 601. O termo literal “mão soberana” remete, é claro, à maneira de votação com as mãos erguidas.

isegoría, o direito legal à palavra, esse par da *isonomía*, o direito legal à elaboração e à recepção da lei, que foram os primeiros nomes da democracia.”⁴⁵⁷

Sabemos que a História não foi justa – aliás, quando sói sê-la? – com Clístenes. Quem receberia os louros pela invenção da democracia, ao menos na tradição grega, seria Teseu e, mais enfaticamente, Sólon.⁴⁵⁸ Por sua idiosincrasia, o governo de Clístenes representou antes uma ruptura que uma continuidade com todos os seus antecessores atenienses, e é no mínimo curioso ter sido pouquíssimo valorizado ou descrito pelas fontes posteriores.⁴⁵⁹ Mas se Clístenes foi um autêntico demiurgo, um legislador que despertaria a admiração de Zaratustra – o de Nietzsche, óbvio –, sedento por encontrar outros criadores para que escrevessem juntos novos valores em novas tábuas,⁴⁶⁰ ele certamente esteve inspirado pelo mundo grego circundante. Nem tudo foi genialidade – se é que podemos utilizar este termo após Elias –, sentenças oraculares ou intuições oníricas.

Geralmente atribui-se a influência da reforma quase exclusivamente às instituições lacedemônias. Esta hipótese, pelo que já foi escrito ao longo deste capítulo, aparecerá ao leitor como insustentável. Dois outros episódios históricos bem delimitados foram mais decisivos para moldar as futuras

⁴⁵⁷ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. (2002). p. 179. Outra passagem de Heródoto na qual o tema é tangenciado encontra-se em V, 66.

⁴⁵⁸ Tal narrativa de Teseu, uma figura mítica, como pai fundador da democracia foi erigida com o auxílio das tragédias, em especial *As Suplicantes*, de Eurípides, e *Édipo em Colono*, de Sófocles, onde esta versão comparece explicitamente. (Ver VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. [2002] p. 186.)

⁴⁵⁹ LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. pp. 50-51. No capítulo 7, intitulado *Fate of a Reform, of a Genos, and of a Reformer*, os autores tratam de mostrar como o impacto das reformas de Clístenes foram duradouros e amplos, mas tanto a família quanto o próprio legislador perderam força histórica ao longo dos anos, sendo quase desconhecidos na época Helenista e Romana. O último alcmeônida proeminente foi o legislador Péricles, que deflagrou a Guerra do Peloponeso (431 a. C.).

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. (2011) pp. 24, 58 e 63. Ainda é interessante perceber que, a tomar as datações hoje estabelecidas, o Zaratustra histórico e Clístenes foram quase contemporâneos.

medidas de Clístenes. Ambos são de meados do século VI a. C., cabendo a sua descrição à mente sempre escrupulosa de Heródoto.

Um deles sobreveio pouco depois da vitória de Ciro II, rei da Pérsia, sobre Creso, por volta de 547 a. C., marcando o início da conquista da Jônia. Diante dos infortúnios, os jônios convocaram uma assembleia geral no *Panionium*. O historiador Hecateu propôs medidas concretas, assentadas em seu conhecimento sobre o exército e a cultura persas. Pouco antes do desastre, segundo consta, o filósofo Tales de Mileto fez uma sugestão insólita: aconselhou a criação de um único *bouleuterion* a situar-se em Teos, centro geométrico do mundo jônico. Em outros termos, sugeriu um *sinecismo* em larga escala. A proposta fora feita como cidadão integrante da assembleia, mas a fabulação demiúrgica deitava raízes no pensamento filosófico. Tales provava que, em meados do século VI a. C., havia quem estivesse propenso a resolver problemas práticos da vida comum recorrendo a receitas puramente intelectuais.⁴⁶¹

A segunda influência para os modelos de Clístenes terá sido um episódio transcorrido por volta de 540 a. C. Após catástrofes do governo antecedente, a cidade de Cirene enviou um cidadão para consultar o oráculo de Delfos a fim de saber qual seria a melhor constituição a adotar, se quisesse atingir a boa vida.⁴⁶² A Pítia, sacerdotisa do templo de Apolo em Delfos, teria dito, então, para trazerem à cidade um reformador de Mantinéia, na Arcádia. Os mantinenses indicaram o nome do respeitado cidadão Demónax, que transferiu-se para Cirene e implementou uma reforma. Esta, como viria a ser a de Clístenes, teve um caráter de reorganização cívica e legal, mais que de

⁴⁶¹ LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. pp. 45-46. No capítulo 5, intitulado *Geography, Sculpture and Politics*, os autores discutem a possibilidade do espírito jônico, por meio de suas teorias físicas, de sua cartografia e de sua arte, ter se disseminado pelo mundo grego, penetrando não só na arte do período como na reforma de Clístenes. Acabam no entanto concluindo pela negativa (p. 62).

⁴⁶² O apoio prestado pelo oráculo de delfos é mais um indício que o evento tivera influência sobre Clístenes. Como sabemos, o mesmo oráculo ajudou-o a legitimar sua reforma, contribuindo para o seu sucesso. (*Ibid.*, p. 48.)

distribuição de terras e de população. A diferença está em Demónax tê-la feito enquanto estrangeiro, e Clístenes, enquanto cidadão.

Tudo isto reitera algo que já fora dito no presente capítulo e que pode ser revisitado pelas palavras de Lévêque e Vidal-Naquet: “The concrete problems colonization posed nevertheless made of the colonial cities a laboratory for remarkable political and social experiments.”⁴⁶³ Clístenes, contemporâneo das últimas expedições coloniais do mundo arcaico (c. 514-10 a. C.), muniu-se destes exemplos transpondo-os e adaptando-os ao caso ateniense.

Mas seria demasiada presunção achar que o movimento de decantação dar-se-ia de modo tão reto. O projeto nunca se encaixa perfeitamente no mundo. Por mais geométrico que seja,⁴⁶⁴ nunca sai incólume, e conta sempre com a direção dos ventos da história, da fortuna, dos apetites sociais, em suma, com o imponderável. A refração da suplementação é um problema que não pretendo explicar aqui; basta constatá-lo. Por analogia à suplementação dos legisladores, talvez consigamos compreender o caráter de predicação que envolve a atividade política, mesmo porque seu vínculo parece estreito.

Antes de passarmos ao tópico, gostaria apenas de mencionar um tema, por motivo de honestidade intelectual. Não irei tratá-lo, pois isto demandar-me-ia um empenho hercúleo – e o assumo não como subterfúgio –, ultrapassando os propósitos do presente texto. Ei-la sem tergiversações: a relação inexorável que assistimos estarecidos entre *Politika* e escravidão. A democracia ateniense, o sabemos, possuía um aspecto exclusivista: mulheres e jovens, escravos e estrangeiros estavam impedidos de participar da atividade

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁶⁴ Gustave Glotz foi quem sugeriu uma possível contaminação pitagórica no pensamento e nas medidas de Clístenes. Vidal-Naquet e Lévêque, analisando a hipótese, chegam ao juízo de que admiti-la seria dar conotações excessivamente matematizadas à reforma. Assim, concluem pela falsidade da tese: “[...] it is not Pythagoreanism that sheds light on Cleisthene’s reform but Cleisthene’s reform that permit one to grasp certain aspects of Pythagoreanism.” (*Ibid.*, p. 72.)

política.⁴⁶⁵ A liberdade dos cidadãos atenienses fez-se às expensas da escravidão. Para que pudessem ir à um local geográfico bem delimitado deliberar em conjunto sobre assuntos de interesse público, ligados por relações de amizade, horizontalidade e igualdade de fala – e aqui já começamos a delinear uma definição de *Politika* –, foi necessário dispender o tempo de outros em tarefas consideradas menos centrais. O custo da *Politika* foi elevado. Para que ela funcionasse, foi imprescindível, como notaram os historiadores contemporâneos, uma democracia cuja sustentação era concedida por um sistema simultaneamente escravista e imperialista.⁴⁶⁶

Com efeito, Pierre Vidal-Naquet chama a atenção para o fato de que a democracia ateniense não deve ser interpretada como uma mera variante da *polis*. A diferença é mais profunda; de natureza, não de grau.⁴⁶⁷ Mas se a *Politika* é inconcebível sem a democracia, nem toda democracia é política. Basta pensarmos nas democracias modernas, como a esboçada por Spinoza no inacabado *Tratado Político*, onde a representatividade seria indireta, apostando na distinção entre governantes e governados. Nenhum dos elementos acima expostos (*philia*, *isonomia* e *isegoria*), nem mesmo uma *hestia koine*, são considerados.⁴⁶⁸ É o problema, inaugurado já na Antiguidade, de se fazer

⁴⁶⁵ O exclusivismo pode ser notado até no sistema punitivo da democracia. A pena para os crimes mais graves era o ostracismo. Prática que talvez tenha sido instituída no governo de Clístenes, representava o maior temor para um grego. Ser expulso da própria *polis* significava viver uma vida indigna e, em termos mais pragmáticos, ter sido lançado na não-existência (o que reforça o apelo ao sentimento comunitário de pertencimento via cidadania, presente à época). Salta aos olhos o contraste com nossa sociedade, que aplica penas não pelo processo de exclusão, mas sim pelo de reclusão (aprisionamento) no interior da mesma comunidade que pune, como se resguardar o preso aos olhos de todos fosse um símbolo de intimidação do que possa vir a ocorrer caso as leis sejam descumpridas.

⁴⁶⁶ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. (2002) pp. 205 e 210. A este respeito, ver também FINLEY, Moses. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. (Em especial a segunda parte, intitulada *Servidão, escravidão e economia*.)

⁴⁶⁷ *Ibid.*, pp. 172-73.

⁴⁶⁸ Embora se valha muito de Aristóteles, a única concessão grega que Spinoza faz ao século V é reconhecer a importância da fala e do discurso para o exercício da *Politikâ*, visto que exclui de sua participação, ao lado dos dementes e dos servís, os mudos (*Tratado Político*, VI, 11 [300]). O faz, portanto, indiretamente, e pelo que sei, este aparente “detalhe” nunca foi percebido por um comentador.

Politika sem *polis*. Mesmo na mais democrática das propostas do período moderno, como foi a de Spinoza, confia-se a deliberação a poucas pessoas, confinando-a em prédios e instituições vedados aos governados. Nada mais distante da prática política. Mostremo-la em movimento para chegarmos a uma definição precisa de *Politika* e para que as discrepâncias com a *filosofia política* herdada pelo mundo moderno fiquem mais evidentes.

Capítulo 5

I. O imponderável, o incomensurável, o trágico

*“And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief candle.
Life’s but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.”*
(Macbeth)

“[...] Tudo, ao meu toque, oscila / me afunda o caos de um fado desconexo!” Assim é a última fala de Creon na *Antígone*, de Sófocles.⁴⁶⁹ A lástima de um homem dilacerado, que perdera filho e mulher, desvela e sintetiza um substrato comum às tragédias áticas: a percepção da opacidade dos fenômenos do mundo, responsável por arremessar os seres humanos numa profusão de vulnerabilidade e angústia. A impossibilidade da onisciência implica no desconhecimento de eventos e mascara relações causais, induzindo-lhes a agir equivocadamente – pensam estar fazendo *x* quando na verdade fazem *y*. Este é o caso de Dejanira, mulher de Hércules, que na tragédia *As Traquínias*, também de Sófocles, julga estar entregando uma capa ao herói com o unguento que o fará retomar seu amor por ela. No curso da tragédia, descobre ter sido enganada pelo centauro que lhe dissera para colher o líquido de sua ferida – ferida provocada pelo próprio Hércules. Em ambos os casos, as implicações dos atos das personagens só tornam-se-lhes

⁴⁶⁹ SÓFOCLES. *Antígone*. vv. 1345-46.

inteligíveis quando estão consumados, quando a ruína está instaurada e não há como desfazê-la: eis a tragédia. Schiller, em carta a Goethe, ressaltara a característica do gênero:

[...] o acontecido, enquanto irrevogável, é muito mais terrível pela sua própria natureza, e o medo de que algo possa ter acontecido ataca a alma de maneira bem diferente que o medo de que algo possa acontecer.”⁴⁷⁰

É neste sentido que devemos interpretar o temor de Dejanira:

“Meu medo é ter ultrapassado os lindes
do razoável no que fiz há pouco.
[...]
Tardou-me constatar o incontornável.
Se não me engano a mim em pensamento,
sou responsável pela morte de Hércules.”
(*As Traquínias*. vv. 663-64 e 711-13)

Mas o caráter insondável dos acontecimentos é fruto não apenas dos fenômenos em si; o engodo dos seres mortais desempenha uma contribuição adicional no ofuscamento à compreensão. É a esta dupla notação que o Coro d’*As Traquínias* chama de “confluência fatal”.⁴⁷¹

Junto à negação da onisciência está a negação da onipotência. As personagens trágicas têm clareza do limite humano. Sabem que viver é estar diante do imponderável e entregue às incontornáveis circunstâncias externas. Sequer possuem domínio sobre as motivações e efeitos de suas ações. Diferentemente do mundo arcaico da epopeia, o mundo trágico apresenta-se como bem menos harmônico e estável; ele é mais agônico, mais conflituoso, mais caótico. Sua única constância é a inconstância. A lei que o rege – se é que

⁴⁷⁰ GOETHE, J. W. & SCHILLER, J. F. Op. cit. p. 152. A carta é datada de 2 de outubro de 1797.

⁴⁷¹ SÓFOCLES. *As Traquínias*. v. 846.

podemos falar em lei – é a do movimento, da mudança, da transitoriedade. *Tykhe* [acaso, fortuna, sorte] é o nome da nova força que o governa.⁴⁷² Elenco alguns casos ilustrativos:

TESEU

“A agonia me oprime! Nada se
compara ao mal que sofro, miserável!
Revés do acaso, *Tykhe*! Sobreimpões
teu peso em mim, no lar, estigma invisio
[...]

(*Hipólito*, vv. 817-20)⁴⁷³

GUARDA

“pois quem decide é a Sorte, a própria *Tykhe*,”
(*Antígone*, v. 328)

NUTRIZ

“[...] É tolo quem calcula
o dia de amanhã ou da manhã
seguinte, pois o que o amanhã não há
antes que se conclua o dia em curso.”

(*As Traquínias*, vv. 943-46)⁴⁷⁴

⁴⁷² É notável que o mesmo princípio da aleatoriedade que governava a nova visão de mundo (*kosmos*) fosse também aquele a reger a nova forma de organização humana, a democracia, cuja composição dependia do sorteio.

⁴⁷³ Há uma outra passagem de Teseu, na mesma tragédia de Eurípides, que evoca novamente a *Tykhe*, mas desta vez vinculada a um ideal, muito comum nas tragédias, de poluição ou miasma hereditário: “Das lonjuras de algures, / o acaso demoníaco, o azar de *Tykhe*, / experimento por um erro ancestral.” (vv. 831-33) Em outra peça de Eurípides, *Hércules*, Trajano Vieira optou por traduzir o termo grego *tykhe* por “sina” e “destino”, o que poderia gerar certa confusão: “Constato sermos servos do destino [*tykhe*].” (1.357); “A sina [*tykhe*] se assenhora até do forte.” (1.396). Mas, curiosamente, no verso 203 da mesma peça, utiliza-se da opção “acaso”.

⁴⁷⁴ Em outra passagem, desta vez proferida por Hilo, filho de Dejanira e Hércules, ao final da tragédia, é reiterada a opacidade do futuro: “Não há quem possa ver o que há de vir, / mas para nós o horror se instaura agora, / [...]” (vv. 1.270-71)

(Recordo-me com esta passagem dos últimos versos de *Édipo Rei*, proferidos pelo Coro, que ressoaram em Ovídio e, por atavismo, em Montaigne. Sófocles parece coaduná-las.)

CORO

“Olhai o grão-senhor, tebanos, Édipo,
decifrador do enigma insigne. Teve
o bem do Acaso – Tykhe -, e o olhar de inveja
de todos. Sofre à vaga do desastre.
Atento ao dia final, homem nenhum
afirme: *eu sou feliz!*, até transpor
- sem nunca ter sofrido - o umbral da morte.”

(*Édipo Rei*, vv. 1.524-1530)⁴⁷⁵

O homem perante a *tykhe* vê-se exposto à precariedade de um naufrago. Entretanto, embora prevaleça certo fatalismo, a *tykhe* nem sempre prejudica.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ O trecho das *Metamorfoses* (III, 135) de Ovídio diz assim: “*Scilicet ultima semper / Expectanda dies homini est, dicique beatus / Ante obitum nemo, supremaque funera debet.*” (É preciso esperar o último dia de um homem, e ninguém pode ser declarado feliz antes de sua morte e de seus funerais, que põem fim a tudo.) O fragmento é evocado por Montaigne na abertura de seu Ensaio XIX, contido no volume 1, intitulado *Que apenas após a morte se deve julgar sobre nossa felicidade*. Com sua invulgar sensibilidade escreve: “[...] considero plausível que ele [Sólon] tenha olhado mais à frente e pretendido dizer que essa mesma ventura de nossa vida, que depende da tranquilidade e contentamento de um espírito bem nascido e da firmeza e segurança de uma alma regrada, nunca deve ser atribuída ao homem sem que o tenhamos visto representar o último ato de sua comédia, e sem dúvida o mais difícil. Em todo o restante pode haver dissimulação: ou esses belos raciocínios da Filosofia existem em nós apenas na aparência, ou as desgraças, não nos testando até o cerne, dão-nos a possibilidade de manter sempre serena nossa fisionomia. Mas, nesse derradeiro papel da morte e nosso, não há mais o que fingir: é preciso falar claro, é preciso mostrar o que há de bom e de puro no fundo do pote, *Nam verae voces tum demum pectore ab imo / Ejiciuntur, et eripitur persona, manet res.* [Somente então palavras sinceras nos saem do fundo do coração, a máscara cai, resta a realidade. Lucrecio, III, 57] Eis por que nesse último transe se devem tocar e testar todas as outras ações de nossa vida. É o dia-mestre, é o dia juiz de todos os outros: é o dia, diz um antigo, que deve julgar todos os meus anos passados. Entrego à morte a experimentação do fruto de meus estudos. Veremos então se minhas reflexões me saem da boca ou do coração.” (p. 117)

⁴⁷⁶ Ver por exemplo, na *Antígone*, o caso do guarda que dava como certa a sua condenação por Creon, em virtude de terem enterrado Policines mesmo após o governante baixar o decreto proibindo a qualquer um de fazê-lo. Como não encontrassem o culpado, a acusação recairia

E uma vez compreendida, passa-se a aceitá-la com maior facilidade, abdicando do vão esforço de tentar controlá-la inteiramente e a qualquer preço.⁴⁷⁷ Reconhece-se o seu valor, tornando-se mais disponível a seus caprichos. Segundo Martha Nussbaum,

“O ser humano, que se afigura excitante e admirável, pode revelar-se ao mesmo tempo monstruoso em sua ambição de simplificar e controlar o mundo. A contingência, um objeto de terror e aversão, pode acabar sendo ao mesmo tempo admirável, componente daquilo que faz a vida humana bela e excitante.”⁴⁷⁸

A ponderação da filósofa pode encontrar sustentação em passagens como as de Neoptólemo, na peça *Filoctetes*, de Sófocles. Dirigindo-se ao herói da ferida purulenta, o filho de Aquiles roga que aceite retornar a Tróia, pois somente ali será curado. E então exclama: “Aprende a ser flexível ao fatídico!”⁴⁷⁹ Aceitar a *tykhe* é aceitar que as coisas acontecem independente de nossa própria ação para realizá-las, sem com isso desembocarmos numa passividade plena. É

sobre o guarda, ou de tê-lo feito, ou de ter ocultado quem o fez. Quando Antígone aparece e assume o delito, o guarda então faz um elogio à *tykhe*, que mudara para melhor (vv. 389-97). É a *Tykhe-Sóter* (o acaso salvador), tal como aparece na fala de Édipo, em *Édipo Rei* (v. 80).

⁴⁷⁷ VIERA, Trajano. *A voz contrária de Antígone* in *Antígone*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009. p. 14: “A incorporação desse limite não nos livra dos dissabores, mas torna menos árdua sua aceitação. [...] Torna-se difícil dimensionar o efeito dos acontecimentos cujo sentido depende de um movimento sobre o qual não se tem controle.”

⁴⁷⁸ NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 45. A autora iguala a preocupação “prática” de um Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne em valer-se da *metis* para capturar e controlar o imponderável à preocupação “especulativa” da autossuficiência platônica em eliminar o conflito dirigindo-se a objetos estáveis e à contemplação abstrata. Segundo ela, os autores negligenciam o aspecto benéfico da exposição ao acaso, reproduzindo a lógica de um discurso que pretensamente estariam a criticar. Deste modo, considera a imagem da caça, da armadilha e da captura como inadequadas, preferindo a da planta, segundo a qual estão mesclados elementos ativos e passivos, controláveis e incontroláveis. (pp. 17-18)

⁴⁷⁹ SÓFOCLES. *Filoctetes*. v. 1.387. Ver também *Édipo Rei*, v. 977-78.

agir reconhecendo os limites do conhecimento humano e a recorrente coação das circunstâncias.⁴⁸⁰

Mediante esta coação, os seres humanos são postos em dilemas cujo pensamento racional é incapaz de solucionar.⁴⁸¹ A escolha trágica – ou o conflito trágico – consiste em ter que optar entre *A* e *B* quando se desejaria optar pelos dois, mas, dadas as circunstâncias em que o agente se encontra, eles são inconciliáveis; ou seja, a escolha trágica, como bem notaram tanto Martha Nussbaum quanto Lauren Apfel, implica irremediavelmente numa perda.⁴⁸² Será inelutável a dor da escolha, o arrependimento por ter feito um e

⁴⁸⁰ Se pudéssemos depurar do resto de sua filosofia, uma frase de Spinoza seria pertinente aqui: “a liberdade não tira, antes põe, a necessidade de agir.” (*Tratado Político*, II, 11 [280]) E refiro-me a depurá-la porque Spinoza alude à liberdade como uma virtude perfeita, atributo de Deus, e pela qual o homem opera quanto mais segue a razão e quanto menos é constrangido pelos afetos (II, 7). No mesmo trecho, empreende uma distinção interessante entre liberdade e contingência. No entanto, tal distinção serve para justificar sua teoria do *conatus*, que não possui outra evidência senão uma convicção pessoal – a ela poderíamos contrapor, por exemplo, a tendência à *mineralização* (o retorno ao estado orgânico) e a *pulsão de morte*, descritas por Freud, ou o flertar dos pensadores antigos com o suicídio, como Sócrates e Sêneca, que ecoaria mais tarde nas reflexões de Hume e Schopenhauer. Em Spinoza há uma relação direta entre liberdade, uso da razão e propensão à conservação da vida (*conatus*). Como estamos vendo, todavia, a razão não dá conta da incomensurabilidade e do trágico. Se podemos falar de uma liberdade, é uma liberdade atrelada à vulnerabilidade e à contingência, e que, por isso mesmo, pelo incompletude de nós e do mundo, nos conclama à ação.

⁴⁸¹ VIEIRA, Trajano. *Agonia do herói arcaico* in SÓFOCLES. *As Traquínias*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 132: “[...] a transitoriedade inevitável implica na compreensão precária e ilusória da experiência, o que não tem a ver com o exercício mais ou menos aguçado da razão.” Em outro ensaio, o crítico literário complementa a visão que se refere particularmente ao problema do limite do conhecimento e da racionalidade na tragédia de Sófocles, mas que pode ser amplificado para o gênero trágico em geral: “Não se trata de incapacidade intelectual, mas de impossibilidade ontológica. [...] O cerne do teatro de Sófocles é a imprevisibilidade, diante da qual os mecanismos mais sutis da racionalidade têm valor relativo. [...] Sua falha não decorre de limitação intelectual, mas do fato de as equações possuírem variáveis de impossível antecipação. Sua decifração se dá *a posteriori*, quando a ruína se instaura, tarde demais para vigorar uma experiência satisfatória.” (VIEIRA, Trajano. *A humanização de Hércules* in EURÍPIDES. *Hércules*. São Paulo: Editora 34, 2014. pp. 148-49.) Parece não ser mera coincidência esta recusa da racionalidade feita pela tragédia e a sua apresentação de problemas incomensuráveis, cujo conceito provém da matemática com a descoberta precisamente de números *irracionais* (ver infra, nota 495).

⁴⁸² NUSSBAUM, Martha. Op. cit. p. 23. APFEL, Lauren J. *The Advent of Pluralism: Diversity and Conflict in the Age of Sophocles*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 12: “I cannot realize both of the values I consider important, and so I must choose. With this choice comes the possibility that I will lose something in the process and that the loss will be irreversible.”

abandonado o outro. Nussbaum pontuou precisamente: “o problema aqui não é somente de uma decisão difícil”; tratam-se de valores incomensuráveis, mesmo em ocasiões pretensamente fáceis. Não por acaso, nas tragédias as ideias de culpa e remorso são acentuadas. Levam as personagens a impingirem-se autoimolações, geralmente desmedidas. Édipo talvez seja o mais emblemático. Ignorava o mal que fazia. Seria portanto desculpável. Mesmo assim, fura os próprios olhos. Menos raro é encontrar quem pague ou cogite pagar com a vida: Dejanira terminou por suicidar-se; Filoctetes e Hércules (o de Eurípides) o consideraram, mas acabariam dissuadidos, o primeiro por uma divindade e o segundo pelo amigo Teseu.

Em suma, há sempre nas tragédias quem tente dirimir a falta cometida por um erro *involuntário*, seja seu seja alheio. O mal “premido pelos fatos”, afinal, só deve ser considerado um mal de maneira muito imprópria.⁴⁸³ Mas uma dentre as três possibilidades trágicas estipuladas por Nussbaum é diversa, e incorre em mal deliberado. As duas anteriores estiveram implícitas, e podem ser resumidas do seguinte modo: i) “pessoas boas sendo arruinadas em razão de coisas que simplesmente acontecem a elas, coisas que não controlam” (Hércules de Eurípides, acometido pela loucura; Hipólito ao sofrer brutal morte por imprecizações de seu pai que, equivocadamente, acreditava tivesse ele se deitado com sua esposa); ii) “pessoas boas fazendo coisas más

Ambos aplicam à antiguidade uma teoria aberta por Isaiah Berlin, que em clássico texto intitulado *Two Concepts of Liberty* escreve: “The world that we encounter in ordinary experience is one in which we are faced with choices between ends equally ultimate, and claims equally absolute, the [sic] realisation of some of which must inevitably involve the sacrifice of others.” (BERLIN, Isaiah. *Two Concepts of Liberty in The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. London: Chatto & Windus, 1997. p. 239)

⁴⁸³ Talvez alguns exemplos bastem para persuadir o leitor: “Curvei-me ao mal premido pelos fatos!” e “Não é falta grave / o trom ilógico / de quem tempestua sob o açoite do sofrer!” (*Filoctetes*, v. 538 e vv. 1.193-95); “As gentes sabem abrandar a cólera / se o erro, como o teu, é involuntário.” (*As Traquínias*, vv. 727-28); “Quando o mal sobrevém, bom senso é um traço / que se esvai, mesmo quando vem do berço.” e “É da natureza humana errar, mas, se o homem / erra, deixa de ser um triste tolo, / se se empenha na ação e remedeia / o que fez. Soa à estupidez viver / submisso à ideia fixa.” (*Antígone*, vv. 563-64 e vv. 1024-28).

[...] em virtude de circunstâncias cuja origem não reside nelas”,⁴⁸⁴ constringidas fisicamente ou pela ignorância (Neoptólemo seguindo as ordens de Odisseu para enganar Filoctetes; Édipo assassinando o pai sem sabê-lo; Dejanira presenteando o marido com a capa envenenada). A terceira se dá quando a ação errada é cometida “sem nenhuma compulsão física direta e em pleno conhecimento de sua natureza”.⁴⁸⁵ Este caso, mais difícil, é representado na *Antígone*.

A peça tem início após o duelo envolvendo Policines e Etéocles, filhos de Édipo e irmãos de Antígone, pelo controle de Tebas.⁴⁸⁶ Havia sido feito um acordo de alternância no governo, acordo este desrespeitado por Etéocles. Ambos acabam fenecendo no embate. Assume a cidade o seu tio, Creon, que proíbe por decreto público o enterro de Policines, o regicida. Antígone de pronto rechaça cumprir a determinação do novo governante. Irá conceder ao irmão as honras fúnebres nem que isto signifique desrespeitar as leis da *polis* e lhe conduza à morte. Creon permanece inflexível. Temia que o enterro trouxesse poluição a Tebas. Contudo, fica evidente que esta não é sua única razão. A personalidade teimosa e tirânica, bem como o medo de perder sua autoridade, o impedem de reconhecer a injustiça do decreto e, deste modo, revogá-lo.⁴⁸⁷ Nem os apelos de seu filho Hemon, marido de Antígone, funcionam; os do adivinho Tirésias, só a muito custo, e depois que a desgraça estava consumada. Antígone termina por ser emparedada viva e comete suicídio dentro da caverna. Sua morte deflagra uma série de outros incidentes trágicos: Hemon, não suportando perdê-la, tira a própria vida; a mãe de Hemon e mulher de Creon, Eurídice, dilacerada com a perda do filho também

⁴⁸⁴ NUSSBAUM, Martha. Op. cit. p. 22.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, idem.

⁴⁸⁶ Tal disputa é o tema da peça *Sete Contra Tebas*, de Ésquilo.

⁴⁸⁷ SÓFOCLES. *Antígone*. vv. 664-67 (para a tirania de Creon; na passagem chega mesmo a admitir que, por mais injusto que fosse, teria esse direito e a cidade deveria acatar sua injustiça apenas em razão de ser ele o governante); vv. 704-10 e 757 (para a teimosia de Creon); v. 885 ss (para a questão de manter a autoridade).

se suicida. O governante então tenta transferir a culpa para a *Ananke*, o Necessário, como se tais eventos fossem inevitáveis. Mas o coro repele-o, alegando que os acontecimentos transcorridos tiveram como causa uma atitude deliberada, e não circunstâncias externas imponderáveis; com efeito, o erro era dele.⁴⁸⁸ Feita esta admoestação, Creon muda de ideia e termina a peça admitindo sua culpa.

Já a falta de Antígone, apesar de deliberada, é considerada uma falta nobre. Segundo Hemon explicita, a própria *polis* fica a seu lado contra Creon.⁴⁸⁹ Destarte, penso que seja inoportuna a interpretação simplória de que Antígone opõe as leis divinas às leis da *polis*. Ela de fato o faz,⁴⁹⁰ mas não porque fosse contrária às leis da *polis*; seu embate é especificamente contra a tirania de Creon, revelada na fala de Tirésias: “[...] A pólis / adoece com a tua decisão.”⁴⁹¹

Em outros termos, Antígone abre mão de sua vida para com isso mostrar os equívocos cometidos pela cidade. É uma situação extrema, situação-limite trágica, próxima daquela que historicamente tomaria Sócrates alguns anos depois. Neste sentido, ambos têm algo em comum. Talvez

⁴⁸⁸ *Ibid.*, vv. 1.105-07, 1.112-14 e 1.260.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, vv. 502-09 e 688-70.

⁴⁹⁰ Aristóteles, na *Retórica* (1373b), debruça-se sobre o caso. Não sendo nada inocente, sua análise implementa uma distorção, provavelmente intencional. Ao distinguir a lei comum, estabelecida “segundo a natureza (*physis*)”, da lei particular, estipulada por cada povo, o filósofo afirma que Antígone teria enterrado seu irmão segundo a lei da natureza (ou “direito natural”), o que sob esta perspectiva teria sido uma ação justa. Contudo, no fragmento indicado a personagem está a falar das leis divinas. Sequer o tema da *nomos physeos* aparece na peça. Ou Aristóteles vê homologia entre ambas, por acreditar que são os deuses quem estabelecem estas leis, e portanto falar em lei divina é falar em lei comum, ou promove uma torção arbitrária para meros fins argumentativos. Quem me chamou a atenção para o trecho foi G. B. Kerferd, na obra *O Movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 193. Observe-se que, ao menos na edição brasileira, a *Retórica* é referenciada erradamente (137b4-11 e não 1373b4-11).

⁴⁹¹ SÓFOCLES. *Antígone*. vv. 1.014-15. Sobre a oposição entre Antígone e Creon, Trajano Vieira, no ensaio que abre a peça, intitulado *A voz contrária de Antígone*, nos brinda com uma bela passagem: “Creon imagina que seu poder é ilimitado e vê seu mundo desmoronar; Antígone sabe que seu poder é limitado, mas, apesar disso, age como se fosse ilimitado. Esse é o fundamento do herói trágico. Como Aquiles, desde o início ela constata que sua vida será breve, e seu ato, nobre. De certo modo, vive como se já estivesse morta.” (Op. cit. p. 16)

compartilhassem a crença de que somente com esta drástica atitude inculcariam uma autoconsciência na *polis*, que perceberia o gosto amargo de tomar uma decisão injusta e passaria a ser mais prudente. Para tanto, aceitam morrer segundo as suas leis:

ANTÍGONE

“sob suas leis, parto

rumo à herma tumbiforme de um sepulcro

insólito.”

(*Antígone*, vv. 848-50)⁴⁹²

A heroína acolhe quase com temperança estoica os desdobramentos de sua ação. Resigna-se à situação em que foi posta pela *tykhe*. Poderia evitar a morte não enterrando o irmão, mas opta por fazê-lo. A decisão que culmina com sua ruína é autônoma e deliberada.⁴⁹³ A *Antígone* é exemplar pois mescla a passividade e a atividade frente aos desafios que o mundo nos põe. Enterrar o irmão traído ou permanecer viva? Irmãos, ela constata, quando mãe é morta não há como substituí-los; maridos, sim.⁴⁹⁴ Certamente não faria o mesmo por Hemon, não sacrificaria sua vida para conceder-lhe honras fúnebres. Acontece que não é Hemon que está morto. Deve defrontar-se com a vida prática e escolher. De qualquer modo sofrerá. Eis a reposição do problema da incomensurabilidade, porém desta vez em um contexto mais interessante

⁴⁹² Para a defesa de Sócrates de morrer segundo as leis da *polis*, ver em especial o diálogo de Platão *Críton*. 51A-B. Em seguida (54B-C) Sócrates defende que, caso a cidade impinja uma pena injusta, disso não se segue que se deva rebatê-la cometendo outra injustiça, isto é, descumprir a sua determinação. Parece-me que não acatar as leis e penas da cidade, mesmo quando estas fossem injustas, poderia fomentar, na consideração de Sócrates, uma desobediência às leis em geral, sob a pena de que não se queira igualmente cumpri-las inclusive quando forem justas. E como não soubessem o que fosse a justiça ou a injustiça, e a cidade proporcionou-lhes a vida que tinham, fariam bem em, na dúvida, cumprir suas sentenças.

⁴⁹³ SÓFOCLES. *Antígone*. vv. 817-22. Neles o Coro fala: “Não é a doença voraz que te vitima, / não é o golpe de espada que te mata, / mas autônoma, em vida, solitária / de mortais, / desces ao Hades.” O argumento é reiterado no verso 875.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, vv. 902-07.

para nós: o da relação do indivíduo com a *polis*. Antes de adentrarmos neste assunto, cabe um esclarecimento.

A descoberta da incomensurabilidade foi feita pelo pitagórico grego Hipaso de Metaponto, em meados do século V a. C., não se tendo qualquer notícia de que egípcios ou babilônicos, detentores de uma matemática menos elementar à época, sequer tenham se aproximado da formulação deste problema.⁴⁹⁵ Mas a verdade é que o seu resgate aplicado explicitamente ao campo dos valores sociais é bem mais recentemente, de meados do século XX. O mais proeminente difusor desta ideia foi Isaiah Berlin. Como sabemos, Berlin nutria certa aversão ao pensamento sistemático. Por isso é difícil encontrar uma elaboração mais detida em seus escritos sobre o que pensa ser a incomensurabilidade; jamais dedicou um ensaio inteiro ao tema, por exemplo. Mas é possível rastrear, ao longo de seus textos, reflexões fragmentadas que compõem um quadro mais geral. Primeiramente, Berlin inclui o tema da incomensurabilidade dentro do que chama de pluralismo. Em uma das raras definições do conceito, escreve:

“Pluralism: the belief not merely in the multiplicity, but in the

⁴⁹⁵ Baseio-me no belíssimo artigo de Kurt Von Fritz, *The Discovery of Incommensurability by Hipassus of Metapontum in Annals of Mathematics*, Second Series, Vol. 46, No. 2 (Apr., 1945), pp. 242-245. Fritz diz que demonstração da incomensurabilidade por Hipaso prescindia de teoremas matemáticos. É possível que tenha chegado a ela recorrendo simplesmente aos pentagramas, figuras geométricas onde a incomensurabilidade é mais facilmente demonstrável (pp. 256-57), pois seus segmentos inscrevem-se na proporção áurea ϕ (1,61803398875), um número irracional, assim como a raiz quadrada de 2 tão repudiada por Pitágoras. Se traçássemos retas e formássemos pentagramas circunscritos, poderíamos reduzi-los tendendo ao infinito, como no paradoxo de Zenão, que no inviabilizar do movimento faz clara opção pelo espaço (e esta opção será particularmente cara a alguns pensadores da Grécia Clássica, preocupados com a Ética e a *Politika*, como veremos). Outra possibilidade, mais interessante, é que Hipaso a tenha atingido por uma teoria musical (p. 246-48). E a certa altura do texto Fritz reconhece: “The discovery of incommensurability must have made an enormous impression in Pythagorean circles because it destroyed with one stroke the belief that everything could be expressed in integers, on which the whole Pythagorean philosophy up to then had been base. This impression is clearly reflected in those legends which say that Hippasus was punished by the gods for having made public his terrible discovery.” (p. 260)

incommensurability, of the values of different cultures and societies, and, in addition, in the incompatibility of equally valid ideals, together with the implied revolutionary corollary that the classical notions of an ideal man and of an ideal society are intrinsically incoherent and meaningless.”⁴⁹⁶

O pluralismo de Berlin inviabiliza a construção de um pensamento ético. A transitoriedade do mundo, as circunstâncias externas imponderáveis, a opacidade das causas, a variabilidade dos meios e a incomensurabilidade dos valores, todos são aspectos que depõem contra o unicismo e a possibilidade do estabelecimento de um critério absoluto capaz de definir o Bem, a partir do qual os valores seriam hierarquizados.⁴⁹⁷ Nenhuma ação é, em si mesma, intrínseca e inteiramente boa; a avaliação depende do caso – e de quem avalia. Isso, no entanto, não faz de Berlin um relativista tacanho ou cínico, pelo contrário. O intelectual, aludindo a Schumpeter, diz que a instabilidade dos valores não nos dispensa de atermo-nos a eles.⁴⁹⁸ Como na teoria de Einstein, a relatividade precisa ser estipulada a partir de um

⁴⁹⁶ BERLIN, Isaiah. *Herder and the Enlightenment in The Proper Study of Mankind*. London: Chatto & Windus, 1997. p. 368.

⁴⁹⁷ BERLIN, Isaiah. *Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought in The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. Princeton: Princeton University Press, 2013. pp. 82-83: “[...] We are urged to look upon life as affording a plurality of values, equally genuine, equally ultimate, above all equally objective; incapable, therefore, of being ordered in a timeless hierarchy, or judged in terms of some one absolute standard. There is a finite variety of values and attitudes, some of which one society, some another, have made their own, attitudes and values which members of other societies may admire or condemn (in the light of their own value-systems) but can always, if they are sufficiently imaginative and try hard enough, contrive to understand – that is, see to be intelligible ends of life for human beings situated as these men were.”

⁴⁹⁸ BERLIN, Isaiah. *Two Concepts of Liberty* in Op. cit. (1997) pp. 242. A certa altura ele perfaz um argumento contra a hierarquização dos valores que nos interessará mais de perto no Epílogo desta obra, quando falarmos de Platão: “[...] human goals are many, not all of them commensurable, and in perpetual rivalry with one another. To assume that all values can be graded on one scale, so that it is a mere matter of inspection to determine the highest, seems to me to falsify our knowledge that men are free agents, to represent moral decision as an operation which a slide-rule could, in principle, perform.” (pp. 241-42)

determinado ponto.⁴⁹⁹ Este ponto é precário, é a perspectiva de um observador, mas é precisamente a negação desta universalidade que torna a adesão ao valor transitório mais admirável.

Embora não esteja formulada explicitamente – afinal, as peças de teatro não têm uma pretensão sistemática e teórica como a filosofia nem mesmo em Eurípides, que incorpora elementos mais intelectuais aos diálogos⁵⁰⁰ –, este aborto da teoria ética nas tragédias gregas pode ser provado textualmente, como quando o Mensageiro na *Antígone* diz que “na vida humana nada é perdurável, / que possa ser louvado ou censurado,” – para em seguida divagar sobre como a *tykhe* atinge a todos, transformando os afortunados de hoje em desafortunados de amanhã e vice-versa.⁵⁰¹ Não há como tecer avaliações peremptórias sobre ações. A imprevisibilidade e a transitoriedade podem fazer com que uma mesma ação, considerada boa em certa circunstância, passe a não sê-la em outra – e também produza efeitos distintos. Muitas vezes, como foi exposto, só teremos clareza sobre como avaliá-la *a posteriori*.⁵⁰²

Dito isso, passemos à questão do por quê estamos a falar das tragédias, do imponderável e da incomensurabilidade. Qual o vínculo que isto tudo teria com a *Politika*?

Vidal-Naquet certa vez delineou como a tragédia ática teria representado a democracia e estaria “organicamente ligada” a ela. A

⁴⁹⁹ EINSTEIN, Albert. *A Teoria da Relatividade Especial e Geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. Mesmo as estrelas no céu, que parece local de objetos estáveis, variam de posição conforme o local do globo em que as avistamos.

⁵⁰⁰ Sobre a adesão de Eurípides ao “pensamento especulativo da época” e seu convívio íntimo com intelectuais como Protágoras, que frequentava sua casa, ver: VIEIRA, Trajano. *Hipólito e pensamento abstrato in Hipólito*. São Paulo: Editora 34, 2015. pp. 146-47. A peça é encenada em 428 a. C., já com a Guerra do Peloponeso em curso.

⁵⁰¹ SÓFOCLES. *Antígone*. vv. 1.156-57 ss. Se quiséssemos traçar um paralelo, poderíamos dizer que as tragédias *abortavam* a teoria ética, assim como os índios descritos por Clastres frustravam o surgimento do Estado. O campo da teoria ética surgirá apenas com Platão (ver Epílogo). Portanto, os tragediógrafos não poderiam *negar* o que sequer conheciam.

⁵⁰² As ponderações de Bernard Williams sobre o tema da *akrasia* aristotélica, discutidas no terceiro capítulo da presente dissertação, podem ser pertinentes para iluminar o problema.

afirmação poderia soar estranha num primeiro momento, visto que as tragédias narram histórias de reis, heróis e semideuses. Raramente apresentam-se-nos as instituições democráticas ou o cidadão hodierno. Esta opção, segundo o historiador, é investida de intencionalidade. Havia uma espécie de acordo tácito entre autor e seu público: compareciam ao teatro na condição de espectadores, não de atores. Desta forma, a tragédia interroga a democracia de soslaio. Se assim não o fizesse, deixaria de ser um questionamento. “A tragédia não é um espelho direto do social e do político, ela é um espelho quebrado.”⁵⁰³

O mais relevante que a tragédia nos revela ao refletir a *Politika* é a nova concepção de mundo aberta ao caos, ao imprevisível e ao incomensurável. Mas a tragédia trata os dilemas em âmbito individual. A *agonia* fissa aquele que se debruça sobre a plêiade das decisões possíveis ou que permanece em total ignorância. A fratura, então, é dupla: do mundo e do indivíduo.

Se a *Politika* é uma atividade fundamentalmente deliberativa, e a deliberação concerne por definição ao futuro, só faria sentido deliberar num ambiente como esse, contingente, onde o porvir é não somente desconhecido e opaco, mas indeterminado;⁵⁰⁴ ou seja, a noção de deliberação rompe inexoravelmente com a ideia de destino e coloca a *tykhe* em seu lugar.⁵⁰⁵ Numa percepção de mundo onde tudo fosse estável e controlado pelos deuses, não faria sentido deliberar, pois deliberar-se-ia sobre o que está dado, sobre a natureza (*physis*) e o cosmos? Absurdo! A deliberação dos cidadãos na *ágora* acerca dos rumos da comunidade incide, portanto, sobre a dimensão

⁵⁰³ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. (2002) pp. 182-83.

⁵⁰⁴ O futuro opaco e desconhecido não é incongruente com uma concepção de destino. Pode-se alegar que ele existe, mas seu acesso nos é vedado. Tal seria o caso de adivinhos e oráculos, que veem um futuro inescrutável à maioria, futuro este já configurado. Por isso marcar a noção de *indeterminação* é tão importante.

⁵⁰⁵ Pierre Aubenque observa uma interessante propensão das filosofias do *destino* a estimularem a abstenção política. De certo modo isto provaria a tese acima, do vínculo estreito entre *Politika*, deliberação e indeterminação. Ver: AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008. pp. 182-83.

dos assuntos humanos, do *nomos*.⁵⁰⁶

Porém os homens só detêm *algum* controle desta esfera. Por mais que ponderem e debatam, decidir se entrarão em guerra com Esparta, ou não, abriga boa dose de elementos incontrolláveis. Uns podem ignorar as verdadeiras razões pelas quais os outros estão a votar; *poleis* aliadas podem acabar por traí-los; as intempéries no dia da batalha podem prejudicar o exército adversário; a vitória, num primeiro momento aparentemente boa, poderia enfraquecer Esparta, permitindo que uma invasão Persa chegasse a Atenas e provocasse a ruína da cidade... Inúmeras são as variáveis possíveis a se interporem no caminho da deliberação à realização do que foi deliberado. A opção que parecia ser a mais prudente, por circunstâncias externas pode tornar-se catastrófica. Saber-se-á quando a derrota ou o triunfo já estiverem postos. A irreversibilidade do tempo humano, a irrevogabilidade das ações, eis o trágico; não há como desfazê-los: “o que está feito, está feito.”⁵⁰⁷

A deliberação portanto consiste num saber aproximativo, não-cumulativo, cuja falibilidade é insuprimível e o risco de insucesso, alto. Uma vez que sua matéria contém parte irreduzível de acaso, a deliberação está confinada ao campo da opinião (*doxa*).⁵⁰⁸ Em outros termos, na deliberação prática comum não é possível nenhuma teoria clara para a decisão.⁵⁰⁹ Tal atividade envolve grandes doses de aposta.

Escorada na deliberação, a *Politika* é atingida em cheio pela incomensurabilidade. Ela também deve submeter-se à escolha entre valores e

⁵⁰⁶ A primeira vez que temos notícia da negação explícita do Olimpo é na tragédia *Héracles*, de Eurípides: “[...] Não te irrites, / ancião, pois eu renego, ó pai, o olímpio.”(vv. 1264-65) Os casos de ateísmo, ou mais genericamente, *asebia* (impiedade), começam a partir de 431 a. C. Eurípides foi vítima de um deles, assim como diversos intelectuais da época. Sobre o assunto, ver Epílogo.

⁵⁰⁷ Evoco evidentemente a fala fatalista de Lady Macbeth no ato III da cena 2 da peça de Shakespeare: “What’s done is done.” (SHAKESPEARE, William. *Macbeth* in *The Complete Works*. Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 7.706)

⁵⁰⁸ AUBENQUE, Pierre. Op. cit. pp. 179 e 184.

⁵⁰⁹ NUSSBAUM, Martha. Op. cit. p. 46.

ações cujas consequências são imponderáveis, e que engendrarão uma perda em algum nível. Escreveu certa vez Aristóteles que “do acidente simplesmente não há ciência”.⁵¹⁰ E se a atividade política lida com o acidental, de que modo poder-se-ia pretender reduzi-la a uma ciência (*episteme*)? O próprio Aristóteles tentou solucionar a questão, não para fazer da *Politika* uma ciência estrita, mas ao menos para possibilitar o estabelecimento de algum conhecimento prático acerca dela. Seguindo um movimento iniciado por Platão, trouxe a Ética para dentro da *Politika*, visando conter a incomensurabilidade. As consequências que daí adviriam serão tema da conclusão deste estudo. Por enquanto resta-nos saber se a medida foi bem sucedida ou não.

Quando Aristóteles formula sua teoria sobre a deliberação na *Ética Nicomaquéia* e na *Retórica*, no século IV a. C., a *Politika* já havia desaparecido enquanto experiência. Segundo Pierre Aubenque, Aristóteles foi o primeiro a empregar o termo deliberação (*bouleusis*) em sentido técnico. O termo, obviamente, remetia à *Boule*, e o “conceito é emprestado da prática política”.⁵¹¹ Notemos a distância de quase dois séculos entre a prática e o surgimento da teoria! A teoria está a falar do ato de deliberar, isto é, o filósofo tenta responder à pergunta “o que estamos a fazer quando estamos a deliberar?” A tragédia, por sua vez, contemporânea da prática política, mostra esta prática em movimento; ela reflete sobre a deliberação em si, e não sobre o ato de deliberar; logo, a pergunta que faz é “por que esta ou aquela decisão e não outra?” Trocando em miúdos, a tragédia ocupa-se do mérito interno do conteúdo deliberado e expõe o dilema da incomensurabilidade acontecendo. Aristóteles dá um passo atrás, tentando resolver o problema na partida da deliberação. Por isso necessita refletir sobre o ato de deliberar. Quando a deliberação começasse, alguma solução para a *aporia* ou para a

⁵¹⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. E, 2, 1026b4 *apud* AUBENQUE, Pierre. Op. cit. p. 178.

⁵¹¹ AUBENQUE, Pierre. Op. cit. pp. 180 e 188.

incomensurabilidade já estaria prevista.⁵¹²

A saída que Aristóteles encontrou para tentar escapar deste vórtice foi falar em *bem deliberar* ao invés de tão-somente *deliberar*. Esta nuance importantíssima, até mesmo fundamental na compreensão de sua teoria, trouxe a Ética para o campo da deliberação política.⁵¹³ Sendo os assuntos de cuja deliberação se ocupa instáveis, obviamente Aristóteles não lhe facultaria a missão de atingir um Bem absoluto, reservado às coisas divinas e celestes. Tratava-se de encontrar o melhor possível em determinada circunstância. Nas palavras de Aubenque, “O homem está reduzido a conjecturas, e somente comparando-as deverá procurar, entre os meios possíveis, qual é ‘o mais rápido e melhor’.”⁵¹⁴ A pressuposição da viabilidade de se estabelecer um melhor e um pior, ou gradações de melhor e pior, é a teoria que Aristóteles precisava para transpor o problema da deliberação antes mesmo que ela iniciasse. Alocada no ato de deliberar, a pressuposição dá a seguinte resposta à pergunta “o que estamos fazendo quando estamos a deliberar?”: “estamos a buscar o bem comum”. De antemão já foi estabelecido que encontrar ou determinar este bem fosse possível. A noção de *bem deliberar* traz consigo imbuída este raciocínio anterior e implícito.⁵¹⁵ Por isso Aristóteles não parte, ao contrário das tragédias, da deliberação. Se o fizesse, deparar-se-ia inelutavelmente com a incomensurabilidade, pois lhe faltaria um instrumento durante a deliberação para determinar qual dos valores ou ações seria o melhor. Sendo assim, parece-me que a saída aristotélica seja insuficiente. Frente a sua resposta à pergunta da deliberação (“por que esta ou aquela decisão e não outra?”), isto é, “porque esta é melhor que aquela”, poderíamos facilmente inquiri-lo, repondo a pergunta tragicamente: “mas qual critério

⁵¹² O problema da *aporia*, suscitada pela pluralidade de vias abertas para se resolver um dilema, figura no verso 360 da *Antígone*.

⁵¹³ AUBENQUE, Pierre. Op. cit. pp. 173-74.

⁵¹⁴ *Ibid.*, pp. 179-80.

⁵¹⁵ Ver Apêndice.

utilizaremos para estipular o melhor? E este critério, por sua vez, estaria assentado em qual critério?”

A *Politika*, como a tragédia, ocupou-se da deliberação, sustentando-se como atividade agônica. Portanto, creio que frequentar as tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides nos dê um entendimento mais pleno do que teria sido a *Politika* que a filosofia de Aristóteles. Despojada de pretensões teóricas sistemáticas e universais, a tragédia – e a literatura de uma maneira geral tem esta vantagem – capta melhor os movimentos da sociedade do século V a. C. Mas, por outro lado, haveria certo exagero em chamá-la de teoria política, como pretendeu Peter Euben.⁵¹⁶ Se algum grupo aproximou-se de um pensamento da política contemporâneo à prática política, este não foi o dos tragediógrafos, tampouco o dos filósofos.

Páginas atrás, disse que a tragédia contribuiu para a compreensão da *Politika* como um exercício agônico. Contudo, a tragédia situa-se geralmente em um plano da agonia existencial – com exceção de algumas peças onde a *polis* é problematizada mais minuciosamente. A agonia política corre em outro rio, o rio deste grande senhor chamado *logos*; e quem o percebeu, explorando-o vertiginosamente pela primeira vez, foi este terceiro grupo de intelectuais. Perceberam que toda vez em que os cidadãos se punham a deliberar, a *polis* sofria uma fratura. Cindida, sua restauração ocorria no instante em que os homens escolhessem o que fazer, tentando transpor sua ignorância. Assim como nas tragédias, a reconciliação vinha pela escolha, com a diferença de que não era mais uma reconciliação do indivíduo consigo mesmo, e sim de uma comunidade inteira. Mas a despeito da reconciliação, as marcas da fratura perduram no osso calcificado, expondo os traumas. Isto fazia da *Politika* uma atividade não só endemicamente agônica, como

⁵¹⁶ EUBEN, J. Peter. (org.) *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley: University of California Press, 1986.

extremamente delicada, tensa.⁵¹⁷

Estamos a falar dos sofistas. Escrutinemo-los juntamente ao último elemento da *Politika*, o *logos*.

II. Sofistas Sofisticados

“Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.”

(Luís de Camões)

Hoje é quase um consenso entre especialistas que os sofistas foram, antes de tudo, um fenómeno social.⁵¹⁸ A secularização do *logos* e seu uso extensivo através da *Politika* fizeram com que aparecessem naturalmente pessoas interessadas em estudá-lo. Embora o centro da sofística tenha sido, por razões óbvias, Atenas, o movimento surgiu, não por acaso, no século V a. C., no sul da Península Itálica, região que havia sido berço dos laboratórios de mundo e da teoria da incomensurabilidade. Jamais os sofistas, assim como os céticos

⁵¹⁷ As disputas não raro extrapolavam o regime da discursividade e chegavam à violência de fato, quando a *Politika* então cessa. Muitos autores contemporâneos, porém, parecem não ver qualquer incongruência em relacionar termos tão incompatíveis quanto violência e *Politika*. É notório que onde uma está, a outra não comparece: a violência determina a interrupção do discurso e do diálogo. O espírito agônico que permeia a *Politika* é um embate entre *adversários*, nunca entre *inimigos*.

Até recentemente o tema da *stasis* na Grécia Clássica tinha sido pouquíssimo explorado; agora estamos munidos de dois excelentes livros e um ensaio brilhante, curiosamente redigidos por três italianos: CANFORA, Luciano. *La guerra civile ateniense*. Milano: Rizzoli, 2013; GINZBURG, Carlo. *Medo, reverência, terror: Reler Hobbes hoje in Medo, reverência e terror: Quatro ensaios de iconografia política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014; AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: La guerra civile come paradigma politico (Homo Sacer, II, 2)*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015. A obra de Agamben parece seguir os rastros deixados por Ginzburg da provável influência do *capolavoro* de Tucídides sobre a teoria política de Hobbes, em especial para a sua formulação do *estado de natureza* partindo do estado de *anomia* [ausência de *nomos*, isto é, leis] pelo qual passava a Atenas, como descrita pelo historiador. Lembremos que em 1629 foi impressa uma tradução em inglês da *História da Guerra do Peloponeso*, feita por Hobbes diretamente do grego.

⁵¹⁸ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 66; KERFERD, G. B. *Os sofistas como um fenómeno social in O Movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 1999; DETIENNE, Marcel. Op. cit. (2013) p. 134.

posteriormente, chegaram a constituir propriamente uma tradição. Antifonte, Górgias e Protágoras, os três que analisaremos aqui, possuíam cada um as suas especificidades. Não nos legaram um sistema de pensamento nem um pensamento sistemático, mas um conjunto de práticas e inclinações. Em comum, ocuparam-se de refletir sobre a *Politika*, e, como disse certa vez Barbara Cassin, a “política é uma questão de *logos*”. *Logos, Politika* e sofística aparecem, portanto, imbricados. Escreve Cassin:

“[...] o *logos* dos sofistas não é um *organon*, um instrumento necessário para mostrar ou demonstrar o que é, mas um *pharmakon*, um remédio para o melhoramento das almas e das cidades [...]”⁵¹⁹

Os sofistas não se preocupavam com questões frívolas e lógicas. Suas reflexões tinham como objetivo fazer entender e lapidar a atividade da cidade. O *Encômio de Helena*, composto por Górgias, inicialmente poderia soar como uma mera peça de exercício retórico, mas na verdade está bastante atento a estes problemas de índole prática. Dentre todas as opções pelas quais Helena possa ter ido a Tróia com Páris, a mais relevante seria a persuasão pelo discurso. Seguir uma vontade divina, ser raptada pela força ou arrebatada pelo amor são disposições talvez igualáveis. Concernem a questões de corte sobrenatural, físico ou passional. Somente o discurso põe a problemática da linguagem, que, sendo uma particularidade humana, importa mais diretamente à *polis*.

Górgias está ciente das dificuldades que o discurso traz consigo para o funcionamento da cidade, uma vez que o discurso, como Cassin propôs acima, não tem por tarefa dizer o que é ou demonstrar algo, mas confina-se ao campo da opinião (*doxa*), “vacilante e sem resistência”, segundo palavras do

⁵¹⁹ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 66.

próprio sofista.⁵²⁰ Como o seu critério (*kriterion*) não é senão a sua coerência interna, proporcionadora de persuasão, há um sério risco de pessoas e cidades precipitarem-se em decisões enganosas. O sofista sabe que o *logos*, à maneira de um *pharmakon*, poderia provocar tanto a cura do paciente quanto a sua morte, se ministrado incorretamente:

“assim como tal droga faz sair do corpo um tal humor, e que umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitiçam.”⁵²¹

Aqui o *logos* ainda é tomado em sua ambiguidade. Os resultados podem ser positivos ou nefastos. Após Platão, nos recorda Cassin, *pharmakon* significa indissolúvelmente veneno.⁵²² O que Górgias está ensaiando indiretamente é a reposição do problema da incomensurabilidade, agora não restrito à ação, tal como nas tragédias, mas amplificado para o *logos*. É Antifonte, porém, quem defronta-se com a questão, em exercícios conhecidos como *Tetralogias*, que consistem em um conjunto de quatro discursos acerca d’um determinado caso jurídico – um assassinato, uma morte por acidente ou em legítima defesa, por exemplo. Inicia com uma acusação, passando para a defesa, depois um segundo requisitório e, por fim, um segundo discurso de defesa.

Antifonte mostra como a lida com os fatos é hermenêutica. Não é cínico a ponto de negar que alguém tenha sido assassinado. O que está em jogo é a concatenação dos fatos e a produção da narrativa. Em matéria jurídica, importa a certa altura a construção de um discurso coerente e persuasivo sobre os eventos. Seria impossível recorrer a uma pretensa

⁵²⁰ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. 11.

⁵²¹ *Ibid.*, 14.

⁵²² CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) pp. 66-67. Embora não cite, é provável que a pensadora estivesse aludindo à obra *A Farmácia de Platão*, de Jacques Derrida (São Paulo: Iluminuras, 2005).

verdade extrínseca ou demonstração: fatos e dados não falam por si só. Trata-se, portanto, de construir uma verdade deflacionada, posto que assentada somente no discurso; de fato, sequer devemos nomeá-la por verdade. O termo adequado seria que, no *logos*, estamos no campo do verossímil (*eikos*). E como a *Politika* se utiliza do *logos* tanto quanto a prática judiciária, as reflexões e métodos de Antifonte para o tribunal podem (e devem) ser transpostos para dentro do debate da *Ekklesia*. Jean-Pierre Vernant sumariza bem o ponto:

“Entre a política e o *logos*, há assim uma relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política. Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas da assembleia e do tribunal, abrem caminho às pesquisas de Aristóteles ao definir, ao lado de uma técnica da persuasão, regras da demonstração e ao pôr uma lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em face da lógica do verossímil ou do provável, que preside aos debates arriscados na prática.”⁵²³

Dentre os modos de argumentação, o político por excelência seria então a *antilogike*: diante de um *logos* opor-lhe um outro. O resultado deste antagonismo viria a ser ou uma *aporia* ou um consenso frágil e precário, típico do verossímil (*eikos*).⁵²⁴ Os sofistas foram seus maiores adeptos e mais agudos entendedores, embora por muito tempo se tenha tentado – e ainda se tente – imputar-lhes a acusação banal de praticarem a *eristike*, visando desqualificá-los *ad hominem*. A *eristike* diz respeito menos a uma técnica que a um objetivo. Os que dela se utilizam almejam a vitória no debate a qualquer custo, e para isso podem recorrer tanto à *antilogike* quanto à *dialektike*.⁵²⁵ A *dialektike*, por sua

⁵²³ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2011) pp. 54-55.

⁵²⁴ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 70.

⁵²⁵ KERFERD, G. B. Op. cit. p. 109.

vez, é aquela que ultrapassa a *antilogike*, atingindo a verdade após a contraposição dos *logoi*.

Cassin nos alerta para o fato d'esta tríplice terminologia provavelmente ter surgido somente por volta de 385 a. C., no diálogo *Górgias* de Platão; nele também teria aparecido, pela primeira vez, a expressão "retórica sofística".⁵²⁶ Usá-la indiscriminadamente representaria, portanto, tomar partido da concepção que Platão fazia destes pensadores – concepção esta tardia e enganosa. O faço com fins didáticos e explanatórios, mas em geral preferirei falar em "discursividade" ao referir-me ao *logos* dos sofistas.

Na conclusão deste estudo veremos como e porquê Platão tentou aplicar a *dialektike* à *Politika*. Por ora basta sabermos que o discípulo de Sócrates não era inteiramente contra a *antilogike*. Assim como para nós, a *eristike* parecia-lhe escusa. A *antilogike*, porém, era condenável na medida em que "elevava a meia verdade à verdade toda".⁵²⁷ Não havia nada de imoral ou desonesto na técnica. Mesmo a *dialektike* precisava passar por ela se quisesse atingir seu fim. Sem a *dialektike*, porém, a *antilogike* desencaminhar-se-ia ou para propósitos de *eristike* ou para discussões frívolas.

Platão estava de acordo com os sofistas no que tange à antilogia do mundo fenomênico, mas acreditava que este não era o desfecho da história. A despeito da mutabilidade, existia a possibilidade da construção de conhecimento verdadeiro sobre objetos estáveis. O que Platão não percebe – ou melhor, percebe e não diz –, não é que os sofistas não estivessem preocupados com a verdade, e sim que não estavam preocupados com a verdade tal como ele a via.⁵²⁸ Por isso se firmavam no meio do caminho: em questões do mundo prático como são as da *Politika*, que recorrem tão-somente ao *logos*, não podemos ir além do *eikos*. E o temor de Platão, revelado no

⁵²⁶ CASSIN, Barbara. Op. cit. pp. 145-46 (algo para o qual, é digno de nota, Kerferd mostra-se desatento).

⁵²⁷ KERFERD, G. B. Op. cit. p. 117.

⁵²⁸ *Ibid.*, idem.

Fédon, era que ao se sustentar incessantemente as *aporias* e contraposições de *logoi*, fosse deflagrada na cidade, em especial entre jovens, uma *misologia*, isto é, um ódio ou repulsa ao *logos*, por confiarem num argumento e depois verem-no solapado.⁵²⁹ A recorrência da experiência minaria a confiança no discurso, prejudicando sobretudo os filósofos, preocupados com o estabelecimento da Verdade (*Aletheia*), pois mesmo os *logoi* verdadeiros cairiam em descrédito.

Antes que a filosofia expugnasse a *Politika*, transformando-lhe numa subárea de seu conhecimento, conseguimos claramente delinear uma cisão entre as pretensões e as matérias das quais se ocupavam os sofistas e os filósofos. Talvez o apelo a um outro texto de Antifonte seja salutar para compreendermos o contraste entre estes dois grupos.

Em *Sobre a verdade*, cujos fragmentos integram talvez a única reflexão direta que temos de um sofista sobre *Politika*, Antifonte estabeleceu, pela primeira vez, uma distinção que ficaria célebre no período clássico, e que depois seria reapropriada pelos modernos: *nomos* e *physis*. No trecho em questão, o sofista estava particularmente preocupado em definir a justiça (*dike*), que seria, em sua avaliação, “não transgredir as prescrições da cidade na qual se é cidadão”.⁵³⁰ Entretanto, daí advém uma dificuldade. A maior parte das coisas consideradas justas segundo a lei (*nomos*) são contrárias às prescrições da natureza (*physis*).⁵³¹ Qual deveríamos seguir?

As prescrições da natureza detêm um caráter de necessidade, ao passo que as da lei impõem-se-nos socialmente; nas palavras do autor

“as da lei são o resultado de um acordo, não se produzindo naturalmente, enquanto que as da natureza se produzem naturalmente, não sendo o

⁵²⁹ PLATÃO. *Fédon*. 89D1-90C7.

⁵³⁰ ANTIFONTE. *Sobre a verdade*. fr. B, col. I.

⁵³¹ ANTIFONTE. *Sobre a verdade*. fr. B, col. II.

resultado de um acordo [*homologetenta*].”⁵³²

Nada de *contrato social*, lembremos, mas acordo, convenção. E se a fonte da obrigatoriedade de cumpri-las é diferente, o seu descumprimento acarreta consequências díspares. Ao transgredirmos o que a natureza prescreve, somos punidos “segundo a verdade” (*di’aletheian*), invariavelmente. Transgredindo as leis, porém, somos punidos “segundo a opinião”, ou seja, segundo aquilo que o olhar público estabeleceu por consenso ou costume como pernicioso; nada nos impede de transgredi-las em segredo e passarmos incólumes caso não sejamos descobertos.⁵³³ E mais: nada impede que leis consideradas perniciosas num dado lugar não o sejam em outro. Assim, Antífonte abre espaço para uma reflexão nem um pouco trivial na Antiguidade, e até mesmo insólita para a maioria dos gregos: em sendo as leis estabelecidas por convenções, o sofista defende que a dicotomia grego/bárbaro longe de ter um fundamento natural, como pensava Aristóteles, é um produto cultural. A diferença estaria simplesmente no modo de se relacionar com a lei. Escreve Antífonte, com lucidez e vanguardismo impressionantes: “[por natureza] nenhum de nós se acha marcado nem como bárbaro nem como grego.”⁵³⁴ Segundo ele, nós “tornamo-nos bárbaros

⁵³² ANTIFONTE. *Sobre a verdade*. fr. B, col. I.

⁵³³ Sócrates tenta construir um argumento que invalide este raciocínio. Hannah Arendt, interpretando a famigerada sentença do filósofo (“é melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desacordo consigo mesmo.”), observa que Sócrates é o fundador da ideia de *consciência*: um assassino, por mais que não tenha sido apanhado em flagrante, sempre saberá o que fez, tendo que conviver pelo resto de sua vida com um assassino dentro de si. (Op. cit. [2012] pp. 63-65) A pensadora ainda atribui a esta frase uma conotação tanto ética quanto lógica, responsável pela gênese do princípio da *não-contradição*, que será formulado por Aristóteles. Parece-me no entanto que Platão baseou-se em outra fonte, mais antiga, para formular a tal sentença de Sócrates, e isso escapa à análise de Arendt. Refiro-me aos versos 843-45 de *Édipo Rei*, que dizem exatamente sobre o assassinato: “[...] Se confirmar o número / plural, conluo não ser o matador, / pois o um não pode ser igual a muitos.” Até onde pude rastrear, esta é a origem mais longínqua do princípio da *não-contradição* (e já vimos as grandes afinidades entre Sócrates e as personagens do teatro de Sófocles, o que reforça a minha desconfiança acerca da influência).

⁵³⁴ *Ibid.*, fr. A, col. II.

(*bebarbarometha*) uns em relação aos outros”⁵³⁵ ao ignorarmos as leis dos que estão distantes. Trocando em miúdos, os gregos seriam tão bárbaros para os persas quanto os persas eram para eles. Além do neologismo *bebarbarometha*, Antifonte inventa outro termo para, de acordo com Cassin, “dizer que, de saída, o homem não é mais ser de natureza, mas ser de cultura”:⁵³⁶ *politeuetai tis*). A greicidade, portanto, consistia em ter sido educado numa certa *paideia*, e não num fundamento ontológico.⁵³⁷

Aliás, como vimos no primeiro capítulo, os sofistas sequer elaboram uma ontologia, pois seu discurso é, de antemão, antiontológico. Enquanto a *fala* dos filósofos diz o Ser, o *discurso* sofístico não tem nada a dizer – “ele é autárquico, autossuficiente.”⁵³⁸ O *logos* dos sofistas não é *ontologia*, mas *logologia*: os objetos não estão-aí-no-mundo esperando serem abarcados e conhecidos pela linguagem; os objetos – ao menos os abstratos – são sujeitos constitutivos da própria enunciação, assim como os próprios sujeitos enunciadorees. Uma das poesias mais sublimes de Ferreira Gullar, *Fica o não dito por dito*, é também uma ode antiontológica que explica a logologia sofística:

[...]

o poema / antes de escrito / antes de ser / é a possibilidade / do que não foi
dito / do que está / por dizer / e que / por não ter sido dito / não tem ser / não
é / senão / possibilidade de dizer

[...]

mas / como dizê-lo / embora o diga de algum modo / pois não calo // por isso
que / embora sem dizê-lo / falo:

[...]

mas é que / antes de dizê-lo / não se sabe / uma vez que o que é dito / não

⁵³⁵ *Ibid.*, idem.

⁵³⁶ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 71.

⁵³⁷ Veremos adiante como isto terá impacto direto no pensamento de outro sofista, Protágoras, no que tange à defesa da participação dos cidadãos na *Politika*.

⁵³⁸ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2015) p. 106.

existia / e o que diz / pode ser que não diria // e / se dito já não fosse / jamais
se saberia // por isso / é correto dizer / que o poeta / não revela / o oculto: /
inventa / cria / o que é dito / (o poema / que por um triz / não nasceria)

mas / porque o que ele disse / não existia / antes de dizê-lo / não o sabia //
então ele disse / o que disse / sem saber o que dizia? / então ele sabia sem
sabê-lo? / então só soube ao dizê-lo? / ou porque se já o soubesse / não o
diria? / é que só o que não se sabe é poesia

assim / o poeta inventa / o que dizer / e que só / ao dizê-lo / vai saber / o que /
precisava dizer / ou poderia / pelo que o acaso dite / e a vida /
provisoriamente / permite.”⁵³⁹

O *logos* inventa coisas tais como objetos. Sem dizê-los, jamais existiriam. E é ao dizê-los que os conheceria. A própria apreensão se dá nos limites da linguagem. Górgias escreveu um *Tratado do não-ser* que talvez seja o paroxismo deste tipo de pensamento. Contrapondo-se especificamente ao *Poema* de Parmênides, e aos filósofos de um modo geral, não busca erigir um discurso da física (*physis*), mas a física do discurso. Ao invés de falar da Natureza, procura explorar o *logos*: sua construção, suas imperfeições, o como ele afeta diretamente o mundo e a própria visão que temos da *physis*.⁵⁴⁰ Em certo sentido, Górgias faz a opção pela humanidade, pela investigação de um assunto fundamentado nas convenções (*nomoi*) e que reverbera no exercício da *Politika*.⁵⁴¹ O *logos* praticado na deliberação da *Ekklesia*, ou seja, o *logos* da

⁵³⁹ GULLAR, Ferreira. *Fica o não dito por dito* in *Em alguma arte alguma* in *Toda Poesia*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2015. pp. 553-56.

⁵⁴⁰ A *physis* é ela mesma interpelada pela linguagem. É impossível conhecê-la e transmitir o conhecimento acerca dela sem entrar no plano do discurso. A questão que fica, já esboçada no primeiro capítulo e tratada mais detidamente no Apêndice, é se o discurso acaba ele mesmo por moldar e estruturar a *physis*, precipitando suas regras sobre ela, ou se, ao contrário, é a *physis* que estrutura a gramática do discurso.

⁵⁴¹ Esta predileção pelo *nomos* parece ser partilhada por toda a sofística. Apesar da *physis* nos impor as coisas segundo a verdade, sabemos que a concepção de verdade deflacionada destes pensadores permite que relativizem as prescrições da natureza. Antifonte admite, segundo Kerferd, por exemplo, que “nem tudo aquilo que vem da *physis* é vantajoso” (KERFERD. G. B.

Politika, não significa, pois fala do não-acontecido, do ineditismo e do imponderável, de não-objetos, de conceitos e de experiências futuras – ou, se pretéritas, fugidias. É, em suma, o efeito dêitico de uma *práxis*.⁵⁴² Se constrói no instante preciso de sua enunciação, adquirindo sentido apenas quando finda.

Ao contrário do filósofo, o sofista e o político fazem a opção pelo tempo em detrimento do espaço. A sentença de abertura do *Tratado* (“Nada é; mas se é, é incognoscível; e se é e é cognoscível, não é, no entanto, mostrável aos outros.”)⁵⁴³ oculta uma diacronia irreduzível. Ao escolher a sucessão que se esvai sem duração, anula-se a sincronia que possibilitaria a construção de toda identidade e conhecimento (*episteme*). Na verdade, o texto de Górgias implode a ontologia por absurdo ao esgarçar seus argumentos até os últimos fios.⁵⁴⁴ Atomiza tanto objetos do mundo fenomênico quanto sujeitos perceptivos.⁵⁴⁵ Sequer o não-ser pode ser igualado a si mesmo, pois dizer “o

Op. cit. p. 198). Em seu *Sobre a Verdade* (fr. B, col. V.), ele escreve: “poder-se-ia encontrar muitos casos de guerra contra a natureza: eles [os casos de obediência desvantajosa à natureza] determinam que se sofra mais quando se pode sofrer menos, que se tenha menos prazer quando se pode obter mais, e que se sofra arduamente quando poder-se-ia não sofrer.” Os casos aludidos são o de obediência a pais maus, e, principalmente, o da morte. Cassin, em nota ao trecho, observa que morrer, embora natural, não é vantajoso. As leis (*nomoi*) que pudessem prevenir a morte, ameaçando punir um assassino, seriam úteis e vantajosas aos homens (melhores que as prescrições da *physis*, portanto). Por outro lado, poderiam prescrever o dever de se morrer pela pátria, tornando-se ruins. (CASSIN. Barbara. Op. cit. [2005] p. 307, nota 6.) O mito de Protágoras, como veremos, também denota que o pensador tenha feito uma clara escolha pelo *nomos*.

⁵⁴² CASSIN, Barbara. Op. cit. (2015) p. 102.

⁵⁴³ Como indiquei no primeiro capítulo, nos foram legadas duas versões do texto de Górgias – algo raríssimo em se tratando de escritos da Antiguidade –, uma sendo a versão anônima de pseudo-aristóteles e a outra a de Sexto Empírico. A citação refere-se ao tratado anônimo *De Melisso Xenophane Gorgia*. G., 1., 1-2 [979a10].

⁵⁴⁴ Escreveu Cassin: “A sofística torna manifesto que uma catástrofe, uma revolução, não têm lugar a partir do fora, que uma instituição não cai como uma cidade sitiada, mas apenas desde dentro, por esgotamento da lógica do sistema.” (Op. cit. [2015] p. 109)

⁵⁴⁵ Nos termos que Fernando Gil descreve a poesia de Sá de Miranda, poderíamos falar que os sofistas também percebem a *inevidência do eu*, talvez de modo inédito. Depois de Sá de Miranda, o tema será recorrente em Pessoa e Sá-Carneiro, e ao que tudo indica, por outras veredas em Hume e Pirandello. Este grupo de pensadores integra uma corrente que em certo sentido se opõe àquela fundada por Sócrates com a consciência e o unicismo de si, responsável por lançar as bases para as teorias da *não-contradição* e da *identidade*. (Sobre esta

não-ser é não-ser” pressupõe que o “não-ser” primeiro (sujeito) “é” algo que o “não-ser” segundo (predicado) não é.

Diante desta *acosmia*, Cassin glosa Górgias:

“O sujeito é finalmente reduzido ao estado de mônada: é um átomo perceptivo instantâneo, lugar – ou antes, não-lugar já que toda série no espaço como no tempo é impensável – de aparição de um fora fugidio para um dentro não menos fugidio; e toda a sua identidade consiste nessa diferença para consigo mesmo. Essa autodiferença corrobora uma diferença igualmente irreduzível entre os sujeitos: se ninguém é o mesmo que si mesmo, ninguém poderia, com mais forte razão ainda, ser o mesmo que um outro. Na medida em que um objeto único não pode se duplicar no interior de dois sujeitos distintos, e porque, inversamente, dois sujeitos distintos não podem ter uma percepção instantânea idêntica sem se confundir, toda comunicação de um mesmo, toda transmissão, portanto, é impossível.”⁵⁴⁶

A comparação, ou melhor, a aproximação entre sofistas e atomistas não é fortuita. Platão e Aristóteles, já na Antiguidade, tinham atinado para este aspecto. Aristóteles em especial foi quem descortinou a qualidade antiontológica do discurso atomista. Travestido de discurso da física, o atomismo adentra o campo da ontologia expondo, pela física do discurso, as chagas das teorias ontológicas. Demócrito conduz os filósofos pré-socráticos, ocupados com a Realidade, a *physis* e o Ser (*onta*), a um menos que nada ontológico quando diz: “o ada [*to den*] não é mais que o nada [*to mēden*].”⁵⁴⁷ O “ada” só existe enquanto discurso, ou seja, a linguagem consegue produzir artefatos menores que o próprio nada ou que o próprio Ser, ainda assim inteligíveis dentro do dizer. Da mesma forma como a consoante romperá com

segunda corrente, ver supra, nota 533.)

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 103. A conclusão de Górgias já foi objeto de explanação no primeiro capítulo, em especial na nota 76, que traz o trecho completo de seu *Tratado*.

⁵⁴⁷ DEMÓCRITO *apud* PLUTARCO. *Contra Colotes*, 4, 1109 A *apud* CASSIN, Barbara. Op. cit (2015) p. 104.

a unidade empírica do som, a linguagem abstrata, através de conceitos, rompe com a unidade mínima do visível.⁵⁴⁸ É possível conceber discursivamente o não-ser, ainda que seja impossível vê-lo: o átomo é uma ficção – o mesmo se aplica a conceitos como *Politika* e *Dike*.

Em última instância, Demócrito está a chamar nossa atenção para o fato de que os filósofos que se arrogam a responsabilidade de perscrutar a *physis* negligenciam que a própria *physis* é uma elaboração segunda. Não se trata de tocar a Realidade. O mundo é um postulado da imaginação.⁵⁴⁹ Hamlet portanto esteve todo o tempo errado: “*To be is not to be*”, eis a questão.

Por outra vertente, Marcel Detienne notou a cisão entre filosofia e sofística – e o fez de maneira tão límpida que beira o esquematismo. Após a queda dos Mestres da Verdade arcaicos e a laicização do discurso,

“Uma reflexão sobre a linguagem é elaborada em duas grandes direções: por um lado, sobre o *lógos* como instrumento das relações sociais; por outro, sobre o *lógos* como meio de conhecimento do real. A Retórica e a Sofística exploram o primeiro caminho, forjando técnicas de persuasão, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento. O outro caminho é objeto de uma parte da reflexão filosófica: o discurso será o real, todo o real?”⁵⁵⁰

O autor começa então a estabelecer pares dicotômicos. Sofistas de um lado ocupando-se da aparência, da ilusão (*apate*), da *doxa*. De outro, filósofos e a essência, a verdade (*aletheia*) e o conhecimento (*episteme*).

A *doxa*, ela mesma fluente e variável, trata de um mundo contingente, dominado pelo princípio da incerteza (atomista) e da indiferença (sofista). É o *nomos*, mundo dos homens onde se desenrola a *Politika*, aberto à *tykhe*, e cuja

⁵⁴⁸ Sobre a invenção da consoante, a sua influência no pensamento atomista e o surgimento do pensamento abstrato, ver o primeiro capítulo do presente texto.

⁵⁴⁹ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2015) p. 107.

⁵⁵⁰ DETIENNE, Marcel. Op. cit. (2013) p. 111.

ação é determinada pelo *kairos*, mais que por um programa de princípios – seja ele ético ou lógico.⁵⁵¹ A prova da prevalência do *kairos*, de acordo com Detienne, está no verbo da decisão política por excelência, *dokein*, significar “tomar a decisão que se considere mais adequada”.⁵⁵² “O domínio do político e do sofista, portanto,” prossegue o autor, “é um plano de pensamento que se situa no extremo oposto daquele que o filósofo reivindica como seu bem próprio desde Parmênides”.⁵⁵³ Os filósofos, ao encarregarem-se da *physis*, do eterno, do imutável e do Ser-Uno, afastam-se completamente da cidade. A prática política exercida por uma deliberação agônica assentada no *logos* é rejeitada por eles. Recusam o mundo da ambiguidade do *eikos*, contrapondo-lhe o mundo da contradição da *alétheia*.

A despeito das críticas que se deseje fazer aos sofistas, não se pode negar que estivessem mais imiscuídos na prática política, frequentando a *Ekklesia* (quando cidadãos) ou instruindo seus frequentadores (quando estrangeiros),⁵⁵⁴ além de refletirem sobre a consistência desta atividade. Já os filósofos adotavam a misantropia, reunindo-se fora da circunscrição da *polis* em seitas de odor quase religioso, emulando a altivez dos Mestres da Verdade, mas agora em assuntos mais laicos como a ciência e a ontologia. Açambarcaram a responsabilidade de dizer o Real e a Verdade, e quando frequentavam a cidade o faziam a fim de enunciá-los aos seus concidadãos. Creem que os assuntos tratados ali são todos muito precários e incertos para merecerem a sua atenção. Vernant descreveu assim esta posição do filósofo:

“A filosofia vai encontrar-se, pois, ao nascer, numa posição ambígua: em seus métodos, em sua inspiração, aparentar-se-á ao mesmo tempo às iniciações dos mistérios e às controvérsias da ágora; flutuará entre o espírito de segredo

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 122; CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 70.

⁵⁵² DETIENNE, Marcel. Op. cit. (2013) p. 126.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁵⁴ A maioria dos sofistas residentes em Atenas era composta por estrangeiros. Na condição de *metecos*, estavam impossibilitados de participar das reuniões da *Ekklesia*.

próprio das seitas e a publicidade do debate contraditório que caracteriza a atividade política. Segundo os meios, os momentos, as tendências, ver-se-á que, como a seita pitagórica na Grande Grécia, no século VI, ela organiza-se em confraria fechada e recusa entregar à escrita uma doutrina puramente esotérica. Poderá também, como o fará o movimento dos Sofistas, integrar-se inteiramente na vida pública, apresentar-se como uma preparação ao exercício do poder na cidade e oferecer-se livremente a cada cidadão, mediante lições pagas a dinheiro. Dessa ambiguidade que marca sua origem, a filosofia grega talvez jamais se tenha libertado inteiramente.”⁵⁵⁵

Entretanto, devemos assinalar que, quando Vernant fala da possível participação do filósofo nos assuntos da cidade, está remetendo a um período posterior ao tratado aqui, pois alude certamente à *República* de Platão – e o resto da citação, que omiti para não dar fastio ao leitor, evidencia isso. Restamos abordar um último sofista antes que passemos decididamente à capitulação da *Politika* pelas mãos da filosofia.

Dentre todos os sofistas da primeira geração, Protágoras é aquele cujas informações biográficas nos são mais conhecidas e seguras. Proveniente de Abdera, viveu por volta de 490-421 a. C. Durante o governo de Péricles em Atenas (443-429 a. C.), frequentou um círculo de intelectuais que não deixaria nada a desejar ao *Palazzo Uffizi* no *Cinquecento* ou aos *salons* de *La République des Lettres*, no século XVIII. O estrategista-mecenas era versado na filosofia de Anaxágoras, de quem fora discípulo, e escutava assiduamente as falas de Zenão de Eléia. Sob seus auspícios conviveram, em antológicas tertúlias, além de Zenão e Protágoras, o historiador Heródoto, o tragediógrafo Sófocles e o escultor Fídias, dentre outros. Sabe-se ainda ter o sofista visitado assiduamente a casa de Eurípides, ali entretendo discussões com

⁵⁵⁵ VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. (2011) p. 64. Esta mesma hipótese da proximidade entre filosofia e seitas religiosas é sustentada por Marcel Detienne. Op cit. (2013) pp. 134-35.

proeminentes pensadores – alguns deles jovens promissores, como Sócrates.⁵⁵⁶

A relação entre Péricles e Protágoras teria sido tão próxima que o estrategista o nomeara, em 444-43 a. C., para escrever as leis da nova cidade de Turói, fundação situada na Península Itálica meridional. O empreendimento, de não pouca monta, tendo em vista a importância que aquela *polis* vinha adquirindo, contou com um projeto urbanístico de Hipódamo de Mileto, o mesmo que projetara as ruas do Pireu de Atenas.⁵⁵⁷

Todavia, se as fontes contendo os rumos da vida de Protágoras seriam menos incertas que a de outros sofistas como Górgias e Antifonte, paradoxalmente não subsistiu um texto sequer cuja escrita lhe possa ser diretamente atribuída. Neste particular, somos quase reféns de dois diálogos de Platão, o *Protágoras* e o *Teeteto*. Escusado aduzir que Platão mantinha duras críticas aos sofistas; mas é igualmente notório, inclusive entre os platonistas, a deferência com a qual o discípulo de Sócrates tratava o pensamento de Protágoras, provavelmente mantendo certa fidelidade aos argumentos de seu oponente nos diálogos, baseando-se em escritos hoje perdidos – como o que convencionou-se chamar *Sobre o estado original do homem*, que serviu de base para o mito narrado no diálogo homônimo ao sofista. Isto não me absolve de rogar ao leitor que jamais se olvide tratar-se de uma personagem de um diálogo de Platão, motivo pelo qual seja recomendada a prudência em assentimentos ou refutações.

Começemos pelo mito contido no *Protágoras*.⁵⁵⁸ A certa altura do diálogo, Sócrates desafia o sofista a mostrar que a virtude possa ser ensinada. Hesitando se deve fazê-lo mediante um discurso ou um mito, Protágoras escolhe a segunda opção, por ser de maior encanto. Assim, dá início à história

⁵⁵⁶ Sobre o círculo, ver KERFERD. G. B. Op. cit. p. 38. Sobre a convivência de Eurípides e Protágoras, ver supra, nota 500.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 37. Sobre Hipódamo, ver LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. capítulo 8.

⁵⁵⁸ PLATÃO. *Protágoras*. 320c-328c.

do nascimento das raças mortais. Os deuses teriam encarregado Prometeu e Epimeteu de repartir-lhes os poderes tal como convinha. Mas Epimeteu solicitou a Prometeu que o deixasse proceder solitariamente, pelo que depois poderia vir inspecioná-lo. Prometeu aquiesce, e desta forma Epimeteu distribui qualidades diversas aos viventes, de maneira a que se produzisse certo equilíbrio: a alguns concede a força; a outros, mais fracos, a velocidade para fugir; aos pequenos a capacidade de se esconder; aos expostos às intempéries, pêlos com os quais pudessem se aquecer; aos predadores, a capacidade de pouco se reproduzir; às presas, a reprodução abundante. Assim foi procedendo até findar a distribuição de todos os poderes. Ao terminar, porém, como a própria semântica de seu nome indicara – Epimeteu, “aquele que pensa após” –, notou que os repartira entre todas as criaturas que não falam (*ta aloga*) e esquecera dos humanos. Desconcertado em tê-los deixado nus, inermes e expostos, comunica Prometeu, que decide roubar a sabedoria artística de Hefesto e Atenas, juntamente com o fogo. Ao entregá-los aos humanos, Prometeu concedeu “a sabedoria que diz respeito à vida”: conseguiam forjar armas, caçar, abrigar-se, aquecer-se... Mas resumia-se a isto a sùmula deste curto instante, pois, ao se reunirem, eram injustos uns com os outros, dispersando-se novamente e desvanecendo a chance de constituírem uma cidade. Faltava-lhes, como o próprio Protágoras elenca, a arte política (*tekhne politike*).

Zeus, preocupado com a extinção dos humanos, determina que Hermes vá aos homens levando-lhes “o respeito [*aidos*] e a justiça [*dike*], para que assim houvesse as estruturas [*kosmos*] das cidades e os laços de amizade [*phílias*] que tudo mantêm reunido.”⁵⁵⁹ Hermes, ao indagar como deve ser feita a distribuição, ouve do Crônida a ordem de que todos tivessem-nas em comum, pois como a perseverança da *polis* depende do discurso contínuo,

⁵⁵⁹ PLATÃO. *Protágoras*. 322C.

seria necessário, ao contrário das outras *tekhnai*, que todos fossem instruídos em tais excelências. Aqui se encerra o mito. Protágoras prossegue seu argumento pela segunda via que ofertara aos ouvintes, isto é, através de um discurso.

O leitor atento terá percebido que Protágoras fora até então sensível a quase todos os aspectos que compõem a experiência política, segundo descrevemo-la aqui a partir de seus elementos históricos. O sentimento de amizade (*philia*) como base subjacente aos vínculos sociais da *polis*; as estruturas (*kosmos*) da cidade – provavelmente aludindo às instituições como a *Boule*, o Conselho dos Quinhentos e a *Ekklesia*; o *logos* como fundamento da *Politika*; a *dike* e o *aidos*, pertencentes ao âmbito do *nomos* (das convenções, das leis humanas), como imprescindíveis para a manutenção da sociedade; a *Politikà* caracterizada como uma *tékhnē*, e não como uma *epistēmē*; o fato de todos os cidadãos possuírem excelência (*aretē*) na prática política, pelo simples fato de serem cidadãos educados numa mesma *paideia* – o que justifica a defesa de que este é um mito da democracia e, por conseguinte, sendo a prática política indissociável da democracia grega, tangencia indiretamente mais dois aspectos que destacamos: a *isonomia* e a *isegoria*. Antes de ponderarmos o que tudo isto pode indicar, passemos à interpretação do mito.

Durante muito tempo, sustentou-se entre especialistas a leitura do mito de Protágoras como um mito eminentemente ético.⁵⁶⁰ Atualmente esta visão tem sido revista por estudiosos da sofística, uma vez que nenhum sofista pretendeu fazer teoria ética: a ética, já o dissemos, pertence à filosofia, não à *Politika*.

⁵⁶⁰ Dentre eles está Renato Lessa, que, baseado em Kerferd e Dupréel, escreve em seu inédito e na maioria das vezes brilhante *Vox Sextus*: “as duas virtudes [*aidos* e *dike*] combinam propriedades sociológicas e éticas, pois da sua centralidade na definição das ações sociais deriva a compulsoriedade, para os homens, de segui-las.” (LESSA, Renato. *Vox Sextus: Pluralidade dos Mundos, Estratégias Cognitivas e Conhecimento Ordinário na Filosofia Política dos Modernos*. (Vol. 1). Tese datilografada. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1992. p. 79, grifo meu)

Tomemos agora a segunda parte do discurso de Protágoras, na qual o sofista deixara o mito de lado para defender com argumentos que, diferentemente das outras *tekhnai*, ao tratar-se de “excelência política” não faz sentido uma pessoa reconhecidamente injusta declarar-se publicamente como tal. Apenas um louco o faria. Todos devem simular (*prospoioumenon*) a justiça e se dizerem justos, ainda que não o sejam, visto que, de saída, todos têm competência para sê-lo. Ao declararem-se injustos ou cometerem injustiças merecerão a punição da *polis*, não com o intento de dirimir as consequências dos feitos passados – que são irrevogáveis –, mas em observância a evitar as injustiças futuras; é pela punição, portanto, que Protágoras responde à primeira *aporia* de Sócrates, argumentando que a *arete* pode ser ensinada. Quanto à segunda – se a *arete* pode ser ensinada, por que filhos de homens justos não são igualmente ou mais justos? –, o sofista responde que a educação independe unicamente dos pais. Os filhos convivem boa parte de seu tempo com outras pessoas, sendo por elas influenciados e educados, e que portanto, como todos têm em potencial *aidos* e *dike*, todos estão aptos a ensinar a *tekhne politike*. Se filhos de homens excelsos cometem injustiças, a culpa é antes da *polis* que dos pais, pois os filhos são educados na e pela cidade. Ao contrário das outras *tekhnai* como tocar lira ou recitar, a arte política não é ensinada por um professor e praticada num ambiente privado. Estando baseada no *logos*, o simples fato de perambular pela *polis* e frequentar a *Ekklesia* ou a *Boule*, participando das votações e deliberações, já proporcionaria o ensinamento e exercício da *tekhne politike*. Por estar impregnada em sua *paideia*, os atenienses aprendem-na no cotidiano, diferentemente das outras artes. É neste sentido que Barbara Cassin diz: “politicidade e linguagem ou, mais exatamente, língua grega, estão assim imbricadas.”⁵⁶¹ Logo, a injustiça de um cidadão denunciaria, antes de mais

⁵⁶¹ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 69. O mito de Protágoras sobre o ensinamento da *tékhne politiké* responde não só ao Sócrates do *Protágoras* de Platão, mas ao Sócrates da *Memorabilia*

nada, uma corrosão na própria *paideia*.

Mas quem determina o que é o justo ou o injusto, afinal, é a cidade. Reconhecendo a complexidade do argumento de Protágoras, Renato Lessa define a hipocrisia do injusto e a circunscrição do par justiça-injustiça pela *polis* como o “princípio do charlatão” ou “charlatanismo moral”, isto é, a possibilidade de “demonstrar que as maiores vilanias foram cometidas como tradução de uma regra da justiça.”⁵⁶²

A tese de Cassin, pertencente à releitura da sofística em bases não-éticas, avalia de outra maneira:

“Ora, tomando os termos mais literalmente, *aidos*, a ‘vergonha’, diz o sentimento do olhar e da espera de outrem, o respeito da opinião pública, e com isso o respeito de si mesmo; de igual modo, *dike*, antes de ser a ‘justiça’, portanto o ‘processo’ e o ‘castigo’, designa a ‘regra’, o ‘uso’, tudo o que se pode ‘exibir’ (*deiknymi*): a norma pública da conduta. *Aidos* é assim apenas a motivação de respeitar a *dike*, e a *dike* só tem força na medida em que cada um experimenta o *aidos*: não há, nessa combinação, respeito e norma, qualquer matéria de intenção ética, menos ainda de autonomia de um sujeito moral, mas trata-se exclusivamente das regras do jogo público, sempre mediatizado pelo olhar de outrem. Além disso, esse jogo exige necessariamente a hipocrisia: quando Protágoras comenta o seu mito, ele tem o cuidado de, reinterpretando assim a ‘doença’ condenada por Zeus, ressaltar enfaticamente que ‘todos os homens devem se dizer justos, quer sejam ou não e que aquele que não imita a justiça é um louco’ (323b). O mito não

de Xenofonte, que pusera indagação semelhante a Eutidemo: “‘How strange it is,’ he [Sócrates] said, ‘that those who want to play the harp or the flute, or to ride or to get skill in any similar accomplishment, work hard at the art they mean to master, and not by themselves but under the tuition of the most eminent professors, doing and bearing anything in their anxiety to do nothing without their teachers’ guidance, just because that is the only way to become proficient: and yet, among those who want to shine as speakers in the Assembly and as statesmen, there are some who think that they will be able to do so on a sudden, by instinct, without training or study. Yet surely these arts are much the harder to learn; for many more are interested in them and far fewer succeed. Clearly then these arts demand a longer and more intense application than the others.’” (*Memorabilia*, IV, II, 6-7)

⁵⁶² LESSA, Renato. Op. cit. pp. 80-81.

poderia ser, portanto, pura e simplesmente, o de uma fundação ética do político.”⁵⁶³

Mas d’onde provém esta interpretação ética? Suspeito fortemente que seu âmago esteja num modo de interpretar a sentença atribuída a Protágoras por Sócrates no *Teeteto*. Esquadrinhemo-la junto ao raciocínio do *Vox Sextus*.

Ei-la: “O homem é a medida [*metron*] de todas as coisas [*chrematon*], das que são como são, e das que não são como não são.”⁵⁶⁴ Renato formula, ante a afirmação, três questões nevrálgicas: (i) “quem é a medida?”; (ii) “o que são as coisas?”; (iii) “quais são as coisas que realmente importam?”⁵⁶⁵ Em seguida faz um recenseamento das respostas entre os principais estudiosos da sofística à época da redação de sua obra.

Para a primeira pergunta (“quem é a medida?”), apresenta-nos a concepção de K. C. Guthrie, compartilhada por Sexto Empírico, para quem a resposta de Protágoras implicaria um “radical subjetivismo”. Quando o sofista diz que “o homem é a medida de todas as coisas”, estaria a empenhar-se em defender a tese segundo a qual cada homem é a medida de si mesmo e do mundo que o circunda. Com efeito, todas as aparências seriam inapelavelmente verdadeiras àqueles para as quais aparecem. Este seria, de

⁵⁶³ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) pp. 68-69.

⁵⁶⁴ PLATÃO. *Teeteto*. 152a. Sigo a tradução adotada por Danilo Marcondes em seu *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahard Ed., 2008. p. 48. A edição por mim consultada em inglês, no site *Perseus*, traz a seguinte tradução: “man is ‘the measure of all things, of the existence of the things that are and the non-existence of the things that are not.’” No original grego, consultado no mesmo site, a sentença transliterada aparece assim: “*physi gar pou ‘panton chrematon metron anthropon einai ton men onton os esti ton de mi onton os ouk estin.*” O dito protagórico é reformulado por Platão e Aristóteles. O primeiro dirá, pela boca do ateniense no diálogo *Leis* (716C): “In our eyes God will be ‘the measure of all things’ in the highest degree—a degree much higher than is any ‘man’ they talk of.”; o segundo escreverá que “the standard of everything is goodness, or the good man, qua good,” (*Ética a Nicômaco*. X, 5, 10), também contendo a variável “virtue and the virtuous man seem to be the standard in everything” (*Ibid.*, IX, 4, 2). Ambas as traduções foram extraídas de versões contidas no *Perseus*. Quem me chamou a atenção para o fato foi Hannah Arendt em seu *A Promessa da Política* (p. 67) e n’*A Condição Humana* (p. 198), cujas referências completas são encontradas na bibliografia final deste estudo.

⁵⁶⁵ LESSA, Renato. Op. cit. pp. 68-69.

acordo com Gunthrie em notação lessiana, um “relativismo cognitivo em sentido forte”, cuja extrema singularidade pulverizaria qualquer possibilidade do estabelecimento de parâmetros de verdade.⁵⁶⁶

Partindo da análise do renomado plantonista Miles Burnyeat, Renato apura existirem, em tese, duas soluções para a teoria do homem-medida de Protágoras: ou conteria uma *perítrope* – isto é, com premissas falsas chega-se a conclusões verdadeiras –, conduzindo-a a uma auto-refutação; ou, a fim de saná-la, ser-se-ia jogado num hiper-relativismo cognitivo. Desconsiderada a primeira opção, em virtude da impossibilidade do estabelecimento de um critério supra-individual, restaria a segunda, cuja consequência mais imediata seria a inviabilização da enunciação e compreensão de juízos tanto entre diferentes sujeitos quanto por um sujeito consigo mesmo. Isto implica, concluirá, na “bizarra [...] teoria da impossibilidade da contradição”.⁵⁶⁷

Vimos como Aristóteles, tencionando responder aos sofistas, especialmente ao *Tratado do não-ser* de Górgias, formulou o princípio da *não-contradição* em favor da ontologia. Logo, a sentença de Renato parece indicar uma propensão aristotélica. Junto de Sócrates – e portanto de Platão –, Renato constata o caráter antiontológico do pensamento sofístico, para depois tentar contraditá-lo. Conforme escreveu:

“Não há, pois, segundo o comentário socrático, um objeto exterior à percepção. Dessa forma, o jovem Teeteto encontrava-se exposto ao risco do hiper-relativismo: além de ser negada aos objetos qualquer forma de imanência, aos sujeitos foi reservada completa degradação de suas integridades ontológicas. Os quatro pontos do programa protagoreano, tal como narrados por Sócrates, interditam qualquer tipo de autonomia ontológica aos objetos, fora do exercício da medida humana. Essa desqualificação ontológica atinge tanto os objetos quanto os sujeitos de sua

⁵⁶⁶ *Ibid.*, pp. 62-63 e 65.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 65.

mensuração. [...] Com base no recorte proposto por Dupréel, o Protágoras imaginado por Sócrates estabelece uma radical descontinuidade na constituição dos sujeitos de conhecimento. A ruptura com o naturalismo ontológico é, assim, acompanhada de radical afastamento com a relação a qualquer forma de naturalismo epistemológico: nenhum aspecto do mundo aparece como naturalmente dotado do atributo *ser*. É o humano exercício da medida que inventa esse atributo, deflagrando um incessante processo de fabricação de sentidos, cuja relatividade cognitiva incide, talvez com prioridade, sobre os próprios sujeitos da medida humana.”⁵⁶⁸

Renato mostra-se inteiramente alerta ao fato de lidar com um Protágoras “imaginado por Sócrates”, ou seja, um Protágoras refratado. Também afigura-se inegável que não impinge juízo de valor sobre o elemento antiontológico da sofística. Por fim, reconhece ter na posição de Dupréel a mais refinada análise dos sofistas – e tal análise identifica ser o relativismo subjetivista de Protágoras uma mera fabulação platônica.⁵⁶⁹ Mas tudo isto não interdita a tentativa de capturar Protágoras pelo vocabulário ontológico de Platão e Aristóteles.⁵⁷⁰ Vejamos como erige tal posição.

Recolocando a indagação “quem é a medida?”, Dupréel optará por responder que a cidade é a medida de todas as coisas, afastando-se da leitura subjetivista previamente exposta, defensora do indivíduo-medida. Esta apreciação parece-me bem mais condizente com o mito de Protágoras em relação à delimitação do justo e injusto. Ademais, possui o mérito de abarcar inclusive as reflexões sofísticas de um modo mais amplo, como as de Antífonte, ao estabelecer que, em sendo a cidade a medida, o conteúdo dos valores depende das convenções sociais.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁷⁰ O próprio título do capítulo expõe: *Os Limites do Pluralismo Ontológico: A Dupla Medida de Protágoras*. Logo na primeira página, apresenta um sofista cujo “elogio da diversidade e da relatividade da percepção humana estão confinados a uma concepção unicista da ontologia social.” (p. 61)

Daí depreende-se haver dois níveis, os quais Renato tenta conjugar e estabelecer conexões: um, dos assuntos triviais, cujo corte hiper-relativista seria cabível e mesmo inofensivo (seria o que chama de “ética cognitiva”); o outro, de decisões concernentes ao interesse público, cujo corte seria uma “subjetividade pública” ou intersubjetividade (dimensão que batiza de “ética social”). Esta última, responsável pelos parâmetros dos valores da comunidade, formar-se-ia através de um acúmulo de “éticas cognitivas” individuais, passadas e presentes, comparecendo e interagindo no debate público.⁵⁷¹

Assim, a tese da cidade-medida comprovaria a disposição de Protágoras em neutralizar, no domínio social (Renato prefere a expressão “domínio moral”), a perturbadora pluralidade que permeia a cognição individual. À segunda pergunta (“o que são as coisas?”) responde-se facilmente, então: “são as coisas da ordem social. [...] as questões comuns que compõem a agenda pública.”⁵⁷² As dificuldades começam na terceira questão: “quais são as coisas que realmente importam?”. Antes que passemos a ela,

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 69. Tomando como base o que já foi discutido no primeiro capítulo e vem sendo exposto neste, poderíamos adicionar um grau de dificuldade e elaboração na resposta, dizendo que “as coisas”, inclusive as da ordem social que compõem a agenda pública da cidade, são produzidas pela linguagem, ou seja, pertencem ao campo da *logologia*. O mundo humano do *nomos* não está dado; ele é inventado.

Devo dizer que o alarmismo de Platão perante a sentença de Protágoras parece-me exagerado. Preocupante é o que o *homo faber* contemporâneo vem fazendo dela hoje em dia, ao transformá-la num veículo de utilitarismo predatório. Segundo Hannah Arendt, Platão já percebera que a frase do sofista, tornando o homem a medida de todas as coisas de uso (afinal, este é o significado literal de *chrematon*), fazia do mundo inteiro um mero instrumento de uso para si. Ou seja, o homem seria a medida de tudo o que existisse, e não só das coisas cuja existência dependessem dele. Negaria, assim, mesmo a existência independente como algo objetivamente dado: o ar existiria somente para que ele respirasse, a madeira, para que fizesse cadeiras etc. Tudo se transformaria em meios para a obtenção de seus fins. (ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. pp. 197-98) Este mundo, demasiadamente humano, afigura-se incontestavelmente pernicioso. Mas a proposição sofística, se olharmos pela perspectiva mais profícua da *logologia*, indica mais o campo do modo de *percepção* do mundo do que o de seu *uso*. Sem a linguagem não conseguiríamos dizê-lo; logo, não poderíamos conhecê-lo. É a linguagem que o estrutura e lhe concede inteligibilidade.

permitam-me formular uma quarta pergunta, cuja resposta pode ser dada logo após as duas já analisadas: “seja o homem ou a cidade, mas em todo caso, os seres humanos, por que Protágoras acha importante salientar a ideia de medida (*metron*)?” Aqui a pergunta não é mais por “quem” é a medida, e ainda não “o que” são as coisas, mas, em sendo os humanos a medida, “qual” é o significado de falarmos de uma “medida humana”?

O problema da medida era caracteristicamente pitagórico: a *physis* tem uma ordenação matemática subjacente que a revelaria plenamente harmônica. Acima pôde-se notar como um dos discípulos de Pitágoras quebrou esta concepção através da descoberta da incomensurabilidade dos números matemáticos. Mas ainda se estaria a debater no plano da *physis*. O que Protágoras parece fazer é reapropriar o problema para a esfera dos assuntos humanos (*nomos*).⁵⁷³ Abertos à *tykhe*, os fenômenos apareceriam de maneira caótica e desordenada. A importância do homem ser a medida, portanto, é que crie para si uma ordem naquilo que percebe. Somente assim consegue dar inteligibilidade às coisas. Por isso que, em certo sentido, ele é a medida de todas as coisas. Das que são como são: pois as coisas lhe aparecerão como coisas no instante em que ele as ordena e as torna cognoscíveis, e não antes (ou seja, ele as ordena para torná-las cognoscíveis; não as torna cognoscíveis para poder ordená-las). Das que não são como não são: se não as ordena, não pode conhecê-las, e é como se não existissem.⁵⁷⁴ Logo, a medida humana é a

⁵⁷³ A prova desta passagem de uma *medida* à outra é que o problema da incomensurabilidade matemática encontra-se exposto no *Teeteto*, o mesmo diálogo que nos apresenta a sentença de Protágoras. Talvez os contornos desta influência matemática para a sentença protagórica tenham se perdido porque Sexto Empírico opta por uma sutil, porém não trivial, conversão. Ao descrever o problema da medida (*metron*) tal como apresentado pelo sofista, o médico cético utiliza o termo critério (*kriterion*), dando a entender que ambos seriam equiparáveis (*Outlines of Scepticism*, I, 216). É curioso notar que, para Sexto, os sofistas de uma maneira geral já teriam antecipado o problema do critério, típico do ceticismo, pois ele também o identifica estando presente em Górgias (*Adversus Mathematicos*, VII, 65 e 87).

⁵⁷⁴ Nossa tragédia é que não há como ordenar aquilo que se desconhece; a ordenação nunca é anterior, mas sempre posterior à *tykhe*. Logo, qualquer tentativa de captura do futuro por uma ficção está fadada ao insucesso.

única medida possível, motivo pelo qual o homem é *a* medida de todas as coisas.

A diferença de Protágoras está em que a medida não é uma medida matemática, de validade universal; por depender dos humanos e circunscrever-se aos assuntos humanos, ela é sempre precária, mutável, fruto de um acordo. Em outros termos, é uma medida (*metron*) deflacionada, medida dos valores humanos que habilita uma transposição ou superação sempre incerta e insegura da incomensurabilidade, através da deliberação, repleta de possibilidades de arrependimento ou engano – como diria Marc Bloch, “Onde calcular é impossível, impõe-se sugerir.”⁵⁷⁵

Este breve desvio nos permite entender melhor os problemas que surgirão da resposta à terceira pergunta suscitada pela sentença de Protágoras. Renato, ainda percorrendo a argumentação de Dupréel, alega que as coisas importantes incidem sobre a discussão “do que é *melhor: o reto conhecimento, o justo e o bem comum.*” Mas como defini-los? Em outros termos, “como seria possível estabelecer preferências éticas” se, de acordo com a *antilogike* sofística, todos os *logoi* seriam equiparáveis e equivalentes? O problema que está sendo posto é o da “medida da medida”. Qual critério permite estipular o que é o bem comum, o justo, o melhor? Como estabelecer uma “hierarquia das medidas” acerca das coisas que importam, se ela mesma deveria pedir socorro a uma medida que lhe estruturasse?

A solução que Renato atribui corretamente a Górgias é a persuasão. A persuasão pelo discurso (*peitho*) é o critério de resolução da oposição entre *logoi*, como ficou evidente no *Encômio de Helena*. Sabemos que Górgias faz esta opção em virtude de sua convicção antiontológica expressada no *Tratado*. Mas antes de depurá-la, atentemos para a outra via de solução para o problema do critério da medida, apontada no *Vox Sextus*. Após expor a tese de Górgias, o

⁵⁷⁵ BLOCH, Marc. Op. cit. p. 55.

autor tece o seguinte comentário:

“A *brilhante* solução socrático-platônica, expressa nas regras do método estabelecidas no *Fedon*, nos recomenda hipotetizar a existência das Formas como fonte e explicação das muitas coisas sensíveis [...]”⁵⁷⁶

A passagem sugere que Renato não só admira como também reconhece a validade da solução socrático-platônica para os dilemas trágico-políticos do critério de decidibilidade entre *logoi* e valores incomensuráveis, inclinando-se, pois, para a ontologia, e acolhendo o desejo de resguardar-se da *misologia*. Adiante ficará mais claro porquê endossar a filosofia política implica aceitar parcela considerável dos dogmatismos ontológicos de Platão e Aristóteles. Neste ínterim, antecipo que a solução das Formas, encontrada por Platão para sanar a incomensurabilidade e estabelecer parâmetros fixos de avaliação dos discursos, representou a entrada da Ética (e da ontologia) na *Politika*. Foi este movimento de migração, que trouxe consigo o vocabulário do verdadeiro, o responsável pela fundação da *Filosofia Política*. Hannah Arendt já precavia: “‘fazer filosofia política’, ou seja, ‘considerar a política na perspectiva da verdade, significa tomar pé fora do político.’”⁵⁷⁷ Mas voltemos a *Górgias*.

A opção feita da coerência do *logos* como critério de persuasão, dizíamos, devia-se à negação da ontologia. Inexistindo o Ser, o Bem, a Verdade ou algum outro conceito de tipo ontológico que se lhes assemelhasse, seria mesmo descabido um remetimento extrínseco ao discurso como critério de aferição. Contava, portanto, a coerência interna do *logos*. Perceber este ponto requer examinar compulsoriamente o *Encômio de Helena* e o *Tratado do não-ser* em conjunto. Deste modo, somos conduzidos à seguinte indagação: afinal, o critério proposto pelos sofistas de um modo geral, e por

⁵⁷⁶ LESSA, Renato. Op. cit. p. 73 (grifo meu).

⁵⁷⁷ ARENDT, Hannah *apud* CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 75.

Górgias em particular, viria tão-somente através da consideração intratextual e intradiscursiva ou haveria possibilidade de um remetimento extrínseco sem o apelo à ontologia, à ética e à transcendência?

Estamos vendo como Renato, calcado em comentadores, estabeleceria uma dupla medida de Protágoras: a individual, medida mínima, da “ética cognitiva”; e a cidade, medida máxima, da “ética social”. À primeira corresponderia um eixo horizontal, polo do verdadeiro-falso; à segunda, um eixo vertical que abriga a dicotomia bom-mau. No eixo horizontal, sendo os homens medida de seu próprio *logos* (Renato a nomeia “personalismo” enquanto “atitude ética”), sequer existiria relativismo: se para A um tal juízo “x” é falso, que para B seja verdadeiro, interrompe-se imediatamente a possibilidade de diálogo. Porém este é o domínio da *false philosophy* e de decisões triviais, segundo ele. Mais relevante seria o eixo vertical, onde vivem os homens ordinários e que concentra, nas palavras do autor, a “decisão moral” sobre assuntos de natureza pública:

“Protágoras estaria, pois, nos legando uma teoria social na qual nossa impotência em distinguir entre juízos *falsos* e *verdadeiros* não implicaria nossa rendição diante do desafio de escolher quais são os *melhores* valores que devem vigorar em uma cidade.”⁵⁷⁸

A circunscrição do *Bom* e do *Mau*, continua, contaria com “três gramáticas morais” possíveis: uma atitude *rigorista* (“adesão a paradigmas morais invioláveis”); uma postura de *universalismo subjetivo* (“acordo dos cidadãos [...] define, a partir de um arranjo intersubjetivo, valores e critérios com validade universal”); uma consideração intermediária, o *objetivismo mínimo* (“aceitação de normas e valores aos quais se atribui validade objetiva, independente de qualquer resultado da alquimia social da

⁵⁷⁸ LESSA, Renato. Op. cit. p. 74. (grifos meus)

intersubjetividade”)⁵⁷⁹ As “decisões morais” recorreriam ora a um critério, ora a outro.

De fato, aqui Renato vislumbrou uma saída protagórica sem recorrer ao transcendentalismo ontológico platônico – inclusive preferindo usar a terminologia moral em detrimento da ética. No entanto, o que pesa contra seu argumento, em primeiro lugar, é que os sofistas estavam, assim como todos os gregos do século V a. C., destituídos de uma gramática moral, qualquer que fosse. A moralidade é uma problemática moderna, e não há, ao contrário do caso da incomensurabilidade, indícios textuais que comprovem estivesse ela presente entre os gregos.⁵⁸⁰ Em segundo lugar, se tomássemos o pensamento sofístico de dentro, isto é, a partir de seus próprios enunciados, veríamos que muito provavelmente Protágoras e o restante dos sofistas alocariam o *Bom* e *Mau* no mesmo eixo horizontal do Verdadeiro-Falso, fazendo pairar sobre ele a desconfiança do fantasma da pretensão ontológica. Estipular o *melhor* exigiria a mesma arbitrariedade de se definir a *verdade* e a *falsidade*. Por isso – e neste ponto divirjo da conclusão de Renato –, nem Protágoras nem nenhum sofista pretendeu nos fornecer uma teoria acerca da escolha do melhor, mas antes, furtaram-se a fazê-lo.

Retomando então a pergunta suscitada por Górgias, seria possível um outro critério extrínseco ao *logos*, e complementar à sua persuasão pela coerência interna, sem que decaíssemos em transcendentalismo? A resposta é sim. A sofística sofisticada nos mostrará que este critério não reside na Ética, no Ser ou na Moral. Onde, então? Na estética (*aisthesis*). É incrível e extremamente significativo que o termo grego *aisthesis* denote precisamente a “faculdade de sentir” ou a “compreensão pelos sentidos”, pois comprova que o efeito do *logos* enquanto *pharmakon* seria não o de um narcótico que *anestesia*

⁵⁷⁹ *Ibid.*, pp. 85-86.

⁵⁸⁰ O bom (*agathós*) na Grécia Clássica, antes de Platão e Aristóteles, tinha uma conotação de nascimento, e não de oposição moral. Ver MOSSÉ, Claude. *O Processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. p. 49.

os ouvintes, mas justamente o contrário! O *logos* estimula a *aisthesis*, atuando como um *pharmakon* que aguça e intensifica o sentir, deslocando e pondo o ouvinte em movimento, ou seja, atua positivamente.

Os sofistas acabam por elaborar uma tácita teoria do gosto que, em conjunto com a persuasão, normatizaria a disputa entre *logoi* na *Politika*. O gosto, segundo Cassin, “‘corteja o consentimento do outro’, no interior de uma condição plural.”⁵⁸¹ Nada de corolários éticos, paradigmas morais invioláveis, universalismo subjetivo ou objetivismo mínimo, mas doce cortejo e sedução. Fomentado pela deliberação pública, o gosto era o critério extrínseco que os sofistas intuíram estar presente na *polis* influenciando a adesão a tais ou quais *logoi* – um critério extrínseco, porém imanente, como a *Politika*. O belo persuade.

Mas o belo [*kalós*] do discurso não era o Belo de Schopenhauer, absoluto. A beleza era sempre comparável e oscilante. Um dado discurso, tomado como belo e persuasivo numa ocasião, poderia, perante o aparecimento de outro discurso na *ágora*, mais belo e persuasivo, tornar-se feio [*kakos*]. Tudo dependia da circunstância e da perspectiva do observador-ouvinte, um pouco como Rousseau reparara em Montaigne, no preâmbulo de suas *Confissões*: “Montaigne pinta-se com verossimilhança, mas de perfil. Quem sabe se alguma cicatriz na face ou um olho vazado do lado que ele nos escondeu não teria alterado totalmente sua fisionomia.”⁵⁸²

Em momento algum os sofistas pretenderam eliminar o dissenso, fosse das escolhas trágicas do indivíduo fosse da cidade. Entenderam que ele é parte constitutiva da vida e, mais ainda, da vida política.⁵⁸³ Por isso se

⁵⁸¹ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 74.

⁵⁸² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Preâmbulo ao manuscrito de Neufchâtel das Confissões* apud CLARK. T. J. *Grotesco David com a bochecha inchada: um ensaio sobre o auto-retrato* in *Modernismos: ensaios sobre política, história e teoria*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. p. 159.

⁵⁸³ A propensão de uma cidade povoada pelo consenso monolítico em tomar medidas desastrosas afigura-se incrivelmente maior. A ausência de confrontação de opiniões tornaria a adesão a enunciados temerários mais fácil. Vem-me à mente a lembrança de uma frase de

recusaram terminantemente a propor axiomas, padrões e princípios rígidos na condução das ações e deliberações. Estavam cientes de que somos seres expostos ao precário, abertos ao imponderável, sobretudo quando se trata de decidir e projetar, no presente, o futuro. Arrisquemos agora uma definição de *Politikà* a partir dos elementos coagulados ao longo de todo o texto, preparando nossa passagem para o Epílogo.

Politika foi um tipo específico de dieta humana (*diaite anthropine*), transcorrida num espaço geográfico bem definido no interior da *polis* (*hestia koine*), onde os homens, a partir de uma concepção de mundo aberta ao acaso (*tykhe*) e vinculados por relações de amizade (*philia*), deliberavam sobre a coisa pública enquanto cidadãos (*politai*), reunidos em estado de Assembleia (*Ekklesia*) em condições de *isonomia* e *isegoria*, tendo por instrumento os discursos (*logoi*) laicizados em confronto (*agon*) antilógico (*antilogike*), cujos critérios (*kriteria*) de decidibilidade eram a persuasão pela fala (*peitho*) e o gosto, que, na condição de opiniões (*doxai*), variavam de acordo com o momento oportuno (*kairos*), submetendo-se, assim, à esfera do verossímil (*eikos*).

Esta maneira de sociabilidade específica, esta forma de vida esteve circunscrita a um único e curto período histórico: Atenas do século V a. C., aproximadamente de Clístenes à Guerra do Peloponeso.

Montaigne: “Quanto mais vazia e sem contrapeso está a alma, mais facilmente ela cede sob a carga da primeira persuasão.” (Ensaio XXVII, vol. 1, intitulado *É loucura condicionar ao nosso discernimento o verdadeiro e o falso*) Teríamos uma exceção se se tratasse de um governante ou corpo de cidadãos de tal modo extraordinário que só viesse a proferir juízos retos – o que excluiria a necessidade de contraditório; entretanto, esta ocorrência parece-me tão improvável que possa ser descartada.

Epílogo

I

O século V, descrito no capítulo passado, foi o século do florescimento e do fenecimento da *Politika*, o século da ascensão e queda de Atenas. Em 490 e 480 a. C., os atenienses triunfaram sobre os persas nas batalhas de Maratona e Salamina, tão bem narradas por Heródoto. Em 478 a. C. encabeçavam o estabelecimento de uma aliança militar entre diversas *poleis*, a Liga de Delos, que lhes garantiu a talassocracia no Egeu. Na década de 460, a ameaça persa encontrava-se dissipada. A fraqueza dos bárbaros levou à assinatura com a Liga, em 449 a. C., da chamada paz de Cálias. Atenas tornava-se um verdadeiro Império. O poder demasiado, porém, trouxe consigo a degenerescência: cada vez mais arrogante, Atenas arrogava-se protetora das outras *poleis* integrantes da Liga, que passava cada vez mais de uma aliança entre iguais para um regime de protetorado no qual os atenienses impunham seus costumes, sua forma de governo e suas decisões. Nem todas as *poleis* estavam preparadas culturalmente para receber a democracia, embora as intenções fossem pretensamente boas. A intrepidez ateniense na matéria mostrou-se desastrosa.

Tucídides terá visto na eclosão da Guerra do Peloponeso em 431 a. C. uma necessidade inerente à manutenção do Império. Quais tenham sido as causas é difícil sugerir no pouco espaço que me resta aqui. Pretendo escrever um volume que trate especificamente de Heródoto e Tucídides, explicando os conflitos do século V. Contento-me por ora em descrever. Em 431, Atenas encontrava-se no auge. Governada por Péricles, habitada por cidadãos da estirpe de Sócrates e Sófocles, e estrangeiros ilustres como Protágoras e Anaxágoras, gozava de riqueza material e cultural.

Foi nesta conjuntura que Atenas precipitou-se no conflito contra Esparta. De início, Péricles pensara que seria uma batalha fulminante, como sucede geralmente aos comandantes de exércitos. A primeira etapa do conflito durou de 431 a 421 a. C., sem que fosse declarado um vencedor. A duras penas estabeleceu-se, em 421, a chamada paz de Nícias – ateniense rico, responsável por costurar os retalhos das relações entre as partes.

Todavia, cerca de seis anos depois, a cidade de Atenas recebeu uma embaixada proveniente de Egesta solicitando apoio contra a sua poderosa vizinha Siracusa. Alcebíades, um dos prediletos discípulos de Sócrates, exortou o *demos* na *Ekklesia* a que se prestasse socorro, mesmo sob a admoestação e ponderação dos mais experientes. Arrebatados pelo discurso, os atenienses decidiram enviar, em 415 a. C., uma expedição rumo à Sicília, cuja liderança caberia a Nícias e Alcebíades. O desenlace da investida foi o pior possível. Siracusa era aliada de Esparta, inimiga de Atenas na refrega recém cessada. Logo os lacedemônios acudiram os siracusanos, obtendo subsídios inclusive do rei dos persas. Os atenienses, aturdidos, foram subitamente desbaratados e enxotados. Reabriram, por uma imprudência de Alcebíades, as hostilidades com Esparta, que durariam por mais dez anos (415-405 a. C.) Desta vez, no entanto, estavam em franca desvantagem.

Atenas a esta altura encontrava-se dilacerada pelos dez longos anos de conflito precedentes. A peste assolara-lhe, acometendo boa parte dos cidadãos, entre os quais Tucídides e Péricles, que, ao contrário do historiador, não resistiria e viria a falecer em 429 a. C. – sendo sucedido por Cléon, cujo governo duraria até a sua morte, em 421 a. C. Em 427 a dramaticidade da conjuntura socioeconômica era tamanha que o novo governante instituiu o imposto de guerra a fim de suprir as despesas do conflito, e a cidade, vendo seu patrimônio tão dilapidado, sequer poupou os tesouros do Parthenon ou as estátuas espalhadas pela *polis*, fundidas para que se obtivesse metais. A derrota na Sicília em 415 a. C., portanto, representou um agravamento da

situação de Atenas, agora extremamente exposta aos inimigos e abandonada pelos aliados.

Não tardou a gestação de um golpe contra a democracia, por uma parcela dos próprios cidadãos. Durante a malfadada expedição, o discípulo de Sócrates envolvera-se num gravíssimo caso de sacrilégio (a famigerada mutilação de Hermes).⁵⁸⁴ Sendo chamado de volta a Atenas para prestar esclarecimentos, não hesitou em fugir, primeiro para o sul da Península Itálica, depois, pasmem, para a rival Esparta – detendo-se por fim no império persa, na corte do sátrapa Tissaferne. Percebendo a ameaça de invasão orlando o imaginário ateniense, e ainda imbuído das pretensões de fazer carreira política, Alcebíades acenou para seus concidadãos com a ajuda financeira de seu protetor persa, contanto que o deixassem retornar à cidade e mudassem a constituição. Assim arquitetou-se uma conspiração oligárquica, composta por cidadãos e alguns estrategos.

Quando da chegada destes últimos a Atenas, o golpe já encontrava-se em curso, no ano de 411 a. C. A fim de dar-lhe uma conotação legal, rapidamente convocaram uma reunião da *Ekklesia* na qual estipulavam a dissolução do Conselho dos Quinhentos, substituindo-o por um de Quatrocentos, além de privarem o *demos* da participação política, restringindo os direitos a apenas cinco mil atenienses. Enviou-se uma embaixada formal para comunicar as alterações ao resto do exército acantonado em Samos. Para surpresa dos embaixadores, os marinheiros e soldados que ali se encontravam recusaram-se a aceitar as novas disposições. Cômnicos de que representavam a *polis* em armas, reuniram-se em assembleia militar e decidiram destituir os estrategos favoráveis aos oligarcas, retomando o controle da cidade. Longe de ser uma rebelião, a atitude destes cidadãos comprova o funcionamento

⁵⁸⁴ Podemos conjecturar se esta atitude ímpia de Alcebíades não foi creditada pelos atenienses aos ensinamentos de seu mestre, tidos como heterodoxos, em especial tratando-se das divindades – o que seria motivo adicional para o processo de Sócrates.

efetivo da democracia ateniense no século V, distanciando-a da imagem de um regime cujo povo estaria à mercê das manipulações dos políticos. Alcebiades, prevendo o malogro do golpe oligárquico, passa novamente para o lado dos democratas atenienses acautelados em Samos, que o permitem retornar enfim à cidade.

Longe de ser extirpado da sociedade ateniense, o brado oligárquico foi abafado momentaneamente. Permanecia latente no anseio de muitos cidadãos insatisfeitos. Então desabou o desastre sobre Atenas. Em 404 a. C. o exército lacedemônio, comandado por Lisandro, implementa um cerco à cidade, recebendo o apoio de diversos integrantes do golpe de 411 a. C. Ante a pressão, a *Ekklesia* se reúne e vota um decreto que entregaria a trinta cidadãos o poder de formular uma nova constituição. Dentre estes Trinta Tiranos, como ficariam conhecidos, estava outro discípulo de Sócrates, Crítias, tio de Platão.

O governo duraria poucos meses. Entretanto, foram poucos meses de perseguição intrépida contra os democratas, muitos dos quais se exilaram em Tebas. Dentre eles estava Trasíbulo, que participara da resistência de 411 e seria o responsável por organizar, no exterior, o contingente que derrubaria os Trinta. Entrando na Ática e conquistando o Pireu, outrora controlado por dez homens designados pelos tiranos (entre eles o pai de Platão, Cármidas), ali permaneceram os democratas, dando início à uma verdadeira *stasis* – oligarcas da cidade contra democratas do Pireu. Rapidamente começaram as dissensões dentro do grupo da cidade, dando azo a um acordo entre as partes que incluía a deposição dos Trinta, a restauração da democracia e a anistia àqueles que não participaram dos crimes durante o curto regime.

A paz viera à custa de cicatrizes indeléveis. Os tiranos, durante seu governo, apossaram também os estrangeiros, inclusive os ricos financiadores das atividades da *polis* e responsáveis por sua vitalidade comercial. Lísias, por exemplo, proeminente orador e filho do meteco Céfalo, teve seus bens

confiscados e o irmão Polemarco condenado à morte. Todos os três – e isto não é trivial ou acidental – serão personagens da *República* de Platão...

Atenas em 404 a. C., portanto, era uma cidade cindida e derrotada, nem sombra do esplendor que fora cinquenta anos antes. Apesar da anistia, a agonia social persistia. O modelo a ser imitado, desde as derrotas na Guerra do Peloponeso, passou a ser Esparta. As sucessivas tentativas de golpes oligárquicos, orientadas pelo mito da *eunomia* de Licurgo na *Constituição dos lacedemônios*, denunciavam em Atenas um flerte de parte dos cidadãos com o regime de Esparta, embora jamais se lhe tenha pretendido aderir integralmente e a maioria estivesse mais insatisfeita com a degradação da democracia do que com o regime em si. Em resposta, surgira a *Constituição dos ancestrais (kata ta patria)*, que forjava o mito da *isonomia* e do surgimento da democracia – texto do qual já tratamos, responsável por influenciar a *Constituição dos Atenienses* de Aristóteles.

É neste ambiente que devemos entender a vida, os ensinamentos, o processo, a condenação e a morte de Sócrates.

II

Pouco sabemos com segurança da biografia de Sócrates. Teria nascido em Atenas, em 469 a. C., filho de pai artesão, de nome Sofrônisco, e mãe parteira, Fenareta. Aprendeu o ofício do pai, mas o trocou pela filosofia, com a qual encantara-se ao travar contato com os textos de Anaxágoras, encontrados a preços módicos na *polis*.⁵⁸⁵ Cresceu vendo e ouvindo a geração de Ésquilo, Sófocles, Heródoto, Protágoras... Embora fosse de origem humilde, consta que combateu na Guerra do Peloponeso como hoplita, nas batalhas de Potidéia,

⁵⁸⁵ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. 26D9-E3.

Anfípolis e Délion, o que denuncia ser pertencente a uma das três camadas socioeconômicas mais elevadas, e não um *theta*.⁵⁸⁶

Ao longo de sua vida, dera diversos exemplos de virtude cívica. Sabemos que Sócrates não era afeito a participar da prática política, ocupando postos nas instituições ou comparecendo às deliberações na *ágora*.⁵⁸⁷ Segundo consta nas *Helênicas* de Xenofonte, entretanto, Sócrates teria sido sorteado para ocupar o cargo de prítane no ano de 407 a. C., quando ocorre o episódio de Arginusas. Os atenienses venceram a batalha nas ilhas, porém os estrategos foram impossibilitados de recolher os corpos dos abatidos, em função de uma tempestade. Esta falta com um concidadão morto, que não receberia as honras fúnebres devidas, era considerada grave. Diante do *demos* enfurecido, sedento por uma condenação e dizendo ser coisa abominável que o proibissem de fazer o que queria, todos os prítanes recuaram, aprovando uma medida ilegal de escrutínio oral – votar somente um sim ou não –, exceto Sócrates. Tempos difíceis, nos quais uma democracia claudicante e paranoica interpretava qualquer recusa a seus caprichos como proselitismo oligárquico. O evento talvez tenha servido à mente aguda do mestre de Platão para perceber o descaminho em que a democracia ateniense entrara com a Guerra do Peloponeso. Mas, afinal, o que pensava Sócrates de tudo isso? E mais, como agia?

Visto que o filósofo jamais escreveu, é impossível conhecermos seu pensamento diretamente. O Sócrates histórico está irremediavelmente perdido para sempre. Podemos tentar esboçar sua figura mediante os relatos indiretos de seus ensinamentos, legados pelos textos de seus discípulos Platão e Xenofonte. O problema, como nos apontou Gregory Vlastos em seu magistral *Socratic Studies*, é que temos pintados dois Sócrates distintos: o de Platão, um democrata, filósofo inquiridor e agudo; o de Xenofonte, um

⁵⁸⁶ MOSSÉ, Claude. Op. cit. (1990) pp. 72-73.

⁵⁸⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. 31C-E.

oligarca preocupado menos com uma *arete* atrelada à *eudaimonia* do que com um pragmatismo material.⁵⁸⁸ Veremos qual deles se sobressai historicamente. Antes, porém, passemos ao método socrático, que parece ser indisputado.

De acordo com seus discípulos, Sócrates perambulava pela *polis* indagando seus concidadãos acerca daquilo que afirmavam ou pareciam saber. Não almejava constrangê-los, expondo diante de todos, inclusive deles próprios, interlocutores, as carências de seus argumentos e a ignorância perante aquilo que julgavam conhecer. A preocupação central de Sócrates, como atestam intelectuais de diferentes correntes e períodos, desde Claude Mossé até Gregory Vlastos e Hannah Arendt, era com o refinamento das opiniões (*doxai*) dos cidadãos.⁵⁸⁹ Sócrates acreditava que através do diálogo pudesse aclará-las e torná-las mais depuradas. Faria das perguntas uma oportunidade para que conhecesse o interlocutor e para que este tomasse consciência de sua própria *doxa*, assim podendo alterá-la, melhorá-la ou mesmo abandoná-la.

É importante notar que, diferentemente de Platão, Sócrates não impunha a Verdade (*Alétheia*) ao outro. A maiêutica e o *elengkhos* socráticos ainda estavam operando na esfera da *doxa*. Com efeito, Sócrates está no meio caminho entre a prática política *tout court*, pois se negava a participar dela, e a filosofia política, que negará a *doxa* e a *peithó* em favor de valores únicos, universais e verdadeiros. Direi portanto que aquilo que Sócrates fazia não era nem *política* nem *filosofia política*, mas uma tentativa de *política filosófica* – ou filosofia pública. Parece-nos que procedendo assim, o filósofo mostrava importar-se sinceramente com o aperfeiçoamento da *polis*. Desejava encontrar uma solução que não a participação política direta para curar a degeneração do regime democrático.

⁵⁸⁸ VLASTOS, Gregory. *The historical Socrates and Athenian democracy in Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1994. pp. 104-05.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 103; MOSSÉ, Claude. Op. cit. (1990) p. 85; ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2012. p. 57.

A boa intenção, contudo, não garantia resultados bons. Lembremos somente que a maioria dos diálogos platônicos da primeira fase, os nomeados diálogos socráticos, terminam geralmente em estado aporético. Arendt nos diz o quão perigoso isto poderia ser: “muitos de seus ouvintes [de Sócrates] iam embora não com uma opinião mais verdadeira, mas sem opinião alguma.”⁵⁹⁰ Ainda que Sócrates dissesse terem saído do diálogo melhores do que entraram, mesmo em estado aporético – sendo o aporético menos pior do que um estado enganador –,⁵⁹¹ em termos práticos o resultado era catastrófico. A destruição das *doxai* e o revelar-se ilusório da aparência poderiam arruinar a “realidade política dos cidadãos”, como fizeram com a vida de Édipo. O preço pago por querer tornar a filosofia relevante para a *polis* foi desferir na *Politikà*, já decadente, um golpe fatal. Sócrates, com sua conduta, assinava também a sua condenação.

III

Em 399 a. C., foi instaurado um processo de *graphe asebeias* contra Sócrates. O fato de ser *graphe* indicava a moção pública do processo – como se a *polis* inteira estivesse a fazê-lo –, embora nominalmente fossem Meleto, Lícon e Anito – um dos homens mais ricos e poderosos da cidade. É bem provável que Meleto fosse um destes sicofantas, um mero cabeça de testa que ganhava

⁵⁹⁰ ARENDT, Hannah. Op. cit. (2012) p. 68.

⁵⁹¹ PLATÃO. *Eutidemo*, 280E5-281A2: “Pois creio que, de alguma forma, é muito pior se alguém usa de maneira não correta uma coisa qualquer, do que se a deixa pra lá. Pois uma <conduta> é má, a outra nem má nem boa.” A fala de Sócrates pode se referir tanto ao uso de bens materiais, como a riqueza, quanto ao uso do discurso para fundamentar uma *doxa*. Mas como o diálogo já não integra o conjunto dos considerados “socráticos”, Sócrates, ante a plausibilidade do discurso dos sofistas, constatada por seu amigo Críton, contrapõe-se dizendo que no entanto eles não atingem a verdade (305E7-306A1). A despeito de terminar em *aporia*, o diálogo acena com uma certa passagem da operacionalização dos discursos por Sócrates da esfera da *doxa* para a da *aletheia*.

algum tipo de remuneração para processar cidadãos.⁵⁹² A prática tornava-se cada vez mais corriqueira na virada do século V para o IV a. C. Pessoas como Anito preferiam ocultar-se atrás de cidadãos mais vulneráveis, pois se a acusação malograsse, o acusador poderia receber alguma penalidade – como o pagamento de mil dracmas, mas principalmente a exposição ao opróbio por seus pares. Se triunfasse, porém, havia duas possibilidades: ou os juízes fixariam a pena, ou o ineditismo do caso levava a que acusador e acusado propusessem cada um a pena que julgassem adequada, e sobre ela os juízes ponderariam.

O processo transcorria da seguinte forma: no dia do julgamento, os heliastas – cerca de seis mil – eram convocados e, por sorteio, chamados a compor o júri, que variava de 201 a 2501 pessoas, obedecendo a divisão das dez tribos. O número de juízes variava conforme a gravidade do caso – no de Sócrates foram 501. Discursava o acusador e depois o acusado, tendo o tempo marcado por uma clepsidra. Arrolava-se testemunhas e lia-se leis. Poder-se-ia ainda nomear um *logógrafo*, que escreveria o libelo de defesa ou de acusação. (Consta que Sócrates teria negado o auxílio de Lísias, um dos oradores mais reconhecidos em Atenas, enquanto Anito e Meleto fizeram uso de Lícon.) Encerrados os discursos, os juízes, sem fazer perguntas, deliberavam e chegavam a um resultado por voto individual.⁵⁹³ Sócrates viria a perder seu processo por 280 a 221.

⁵⁹² Desde cerca de 462-61 a. C., parece que era possível uma acusação de *graphe para nomon*, movida contra aquele que tomasse a palavra para induzir o povo ao erro, ou seja, uma vez que a cidade não poderia mover um processo contra si mesma, passou a permitir que cada cidadão fosse responsabilizado por seus conselhos na *Ekklesia*. Tal medida teria sido instituída para “lutar contra as decisões precipitadas”, observará Vidal-Naquet (Op. cit. p. 208). Provavelmente vinha também para constranger os demagogos, que deviam estar começando a surgir. Anito esquivou-se desta lei colocando outra pessoa em seu lugar; é plausível supor que tal prática, a longo prazo, tenha originado (ou ao menos fortalecido) a figura dos sicofantas.

⁵⁹³ MOSSÉ, Claude. Op. cit. (1990) pp. 104-05.

Seu equívoco, segundo Arendt, foi dirigir-se aos juízes de forma mais dialética do que persuasiva, ou seja, tomar uma estratégia discursiva típica da filosofia, do diálogo entre duas ou poucas pessoas, e não a estratégia discursiva da política, dirigida à multidão.⁵⁹⁴ Entretanto, diante da estipulação da pena de morte por Meleto, Sócrates contrapropõe ser alimentado no Pritaneu, isto é, sugere a maior recompensa possível a um cidadão ateniense, concedida apenas a vencedores dos confrontos olímpicos ou a autoridades que tivessem empreendido feito notório. Mossé observa que se Sócrates apresentasse uma pena, admitiria sua culpa. E por não se considerar culpado, saíra com sua característica ironia.⁵⁹⁵ Talvez desejasse, como Antígone, a condenação.⁵⁹⁶

Mas o que teria de fato pesado contra Sócrates na instauração do processo e na sua condenação? Gregory Vlastos, em outro livro, intitulado *Socrates: ironist and moral philosopher*, está convencido de que as acusações de introduzir novas divindades na cidade e não acreditar nos deuses teriam sido insuficientes para o conluio. Vlastos cita o caso de Aristodemus, na *Memorabilia* de Xenofonte, que desdenhava abertamente dos deuses sem temor de ser condenado.⁵⁹⁷ Outro caso ilustrativo, e que passa despercebido a diversos especialistas, de acordo com ele, está no diálogo *Eutífron*, de Platão. Nele diz-se que Eutífron manifesta toda a sua heterodoxia em relação aos deuses perante a *Ekklesia*. E Sócrates acrescenta que os atenienses pouco se importavam com isso ou com aqueles que se julgavam sábios. Por que

⁵⁹⁴ ARENDT, Hannah. Op. cit. (2012) p. 54. Arendt talvez esteja ecoando um pensamento de Nietzsche, sem no entanto citá-lo. N' *O problema de Sócrates* ele escreve: "Nada é mais fácil de apagar do que um efeito de dialético: isso é demonstrado pela experiência de toda assembleia em que se discute." (NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. [2006] p. 20)

⁵⁹⁵ MOSSÉ, Claude. Op. cit. (1990) p. 124.

⁵⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. (2006) p. 23.

⁵⁹⁷ XENOFONTE. *Memorabilia*. 1.4.2. *apud* VLASTOS, Gregory. *Why was Socrates condemned?* in *Socrates: ironist and moral philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1991. p. 295.

Sócrates fora condenado, então? Qual era a diferença entre o seu caso e os outros? O próprio diálogo nos fornece a resposta:

“SÓCRATES – Ó meu caro Eutífron! Ser alvo de zombaria não é coisa de grande monta. Se não estou enganado, de regra os atenienses se preocupam particularmente com as habilidades de quem quer que seja, contanto que essa pessoa não procure transmitir aos outros sua sabedoria. Logo, porém, que ela começa por fazer prosélitos, mostram-se indignados, ou por inveja, como disseste, ou por qualquer outra causa.

EUTÍFRON – Nesse particular, não tenho desejos de ficar conhecendo os sentimentos deles a meu respeito.

SÓCRATES – Decerto por parecer-lhes que te comportas discretamente e não procuras transmitir a outros o que sabes. Enquanto a mim, receio muito que com o meu gênio comunicativo os tenha levado a pensar que com todo o mundo eu esbanjo o que sei, e não somente sem cobrar remuneração alguma, mas até mesmo mostrando-me disposto a pagar para quem quiser ouvir-me.”⁵⁹⁸

Sócrates deixa bem claro a Eutífron que os atenienses não se incomodavam, contanto que não se ensinasse às pessoas, que não se fizesse uma catequese (*kathekeisis*). E embora Sócrates sempre negasse ser um professor,⁵⁹⁹ era incontestável que a população ateniense o percebia como tal. Na cultura grega, isto sim que importava, ou seja, a imagem de si perante os outros, e não a maneira como alguém concebia a si mesmo. Recordemos que Sócrates foi retratado por Aristófanes n’*As Nuvens*, um tanto burlescamente, é verdade, mas com alguma verossimilhança, como um sofista e educador.⁶⁰⁰ A

⁵⁹⁸ PLATÃO. *Eutífron*. 3C-D.

⁵⁹⁹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. 33A5-6.

⁶⁰⁰ Certamente um dos fragmentos das *Histórias do sr. Keuner*, escrito por Brecht, e cujo título é *Sócrates*, foi influenciado pela opinião do comediógrafo grego sobre o filósofo: “Depois de ler um livro de história da filosofia, o sr. K. se manifestou depreciativamente sobre as tentativas dos filósofos de caracterizar as coisas como basicamente ingocnoscíveis. ‘Quando os sofistas afirmaram saber muito, sem ter estudado’, disse ele, ‘surgiu o sofista Sócrates com a

designação não soava estapafúrdia. À época era bastante comum que sofistas instruísem magistrados e políticos – Péricles, por exemplo, tinha tido reconhecidamente por preceptor o sofista e musicista Damon.⁶⁰¹ E Sócrates, como vimos, não andava rodeado de discípulos, dentre eles Cármides, Crítias e Alcebíades, todos partícipes políticos dos golpes oligárquicos?

Seria de se esperar, portanto, uma acusação de corrupção da juventude. Parece ter sido ela o fator decisivo para o processo e a condenação, de acordo com Vlastos, apoiado no depoimento de Ésquines cinquenta anos após a morte de Sócrates.⁶⁰² Mas se meramente possuir ideias heterodoxas não constituía razão suficiente para o processo, a alcunha de professor subversivo e corruptor por sua vez enquadrar-se-ia legalmente no crime de *asebia*? Vlastos assevera que sim.

O direito legal ateniense encontrava-se desprovido de uma definição formal para o crime de *asebia*, assim como para a maioria dos outros crimes. Isto significa que a definição legal ocorria de acordo com a consciência coletiva dos integrantes da *Boule* dos Quinhentos ou dos juízes que estivessem sentados naquele dia em particular, julgando aquela causa específica.⁶⁰³ E isto é plenamente condizente com aquilo que os sofistas nos descreveram da prática política e judiciária, em especial Antifonte através de suas *Tetralogias*. Como vimos no último capítulo, *nominon* e *dikaion* eram efeitos de uma convenção. Seu “derradeiro teor, escreve Cassin, será dado pelo julgamento,

afirmação arrogante de que nada sabia. Seria de esperar que ele acrescentasse: pois eu também não estudei nada. (Para saber algo, temos que estudar.) Mas ele parece que não continuou a falar, ou talvez o aplauso imensurável que irrompeu com a sua primeira frase, e que durou dois mil anos, tenha engolido qualquer frase seguinte.” (BRECHT, Bertolt. *Sócrates in Histórias do sr. Keuner*. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 50)

⁶⁰¹ VLASTOS, Gregory. Op. cit. (1994) p. 89.

⁶⁰² ÉSQUINES. *Contra Timarchum*. 173 *apud* VLASTOS, Gregory. Op. cit. (1991) p. 296. Ésquines teria dito que o fato de o “sofista Sócrates” ter sido o educador de Crítias, um dos Trinta Tiranos, foi a causa de seu processo. Seria razoável supor que se a história segundo a qual o filho de Anito também foi um discípulo de Sócrates for verdadeira, este tenha sido um outro motivo forte para que o comerciante o processasse.

⁶⁰³ VLASTOS, Gregory. Op. cit. (1991) pp. 293-94.

até o próximo processo.”⁶⁰⁴ Neste sentido que explica a formulação segundo a qual ao orador perante o júri ou a *Ekklesia* convém o *kairos*. “Tudo no tempo certo é belo.”, disse Creon em *Édipo Rei*.⁶⁰⁵ Eis algo que Sócrates provavelmente entendeu, porém recusou-se a seguir.

IV

É certo que Sócrates figurara como um crítico mordaz da democracia e influenciara diretamente diversos oligarcas. Contudo, poderíamos, ou melhor, deveríamos inferir, a partir disso, que ele fosse um oligarca? A condenação, por si só, nos diz pouquíssimo. Ao que consta, Anaxágoras, Protágoras e Eurípidas foram processados por motivos semelhantes; todos tinham seus ensinamentos difundidos em nível mais amplo pelo público ateniense. Desde a Guerra do Peloponeso, os crimes de *asebia* tornaram-se recorrentes, e isto parece ter sido sintomático de uma democracia em crise, ciosa de proteger-se. Desde 431 a. C. – e não antes –, também notamos o início dos casos de idiotia ou quietismo (*apragmosyne*),⁶⁰⁶ sintomáticos de uma outra crise, desta vez a da *Politika*; mas por ora concentremo-nos na primeira.

Para sermos mais fidedignos, somos obrigados a reformular um ponto e dizermos que Sócrates foi um mordaz crítico do *demos*. Apesar do desdém ante a prática do sorteio,⁶⁰⁷ a mais democrática possível, vimos que o filósofo esteve preocupado com o refinamento das *doxai*, pois somente isto possibilitaria à democracia, composta por cada um dos cidadãos – não um regime abstrato –, curar-se de sua degeneração. A crítica não incidia tanto sobre as leis da democracia, mas sobre o uso que os homens davam a elas.

⁶⁰⁴ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 72.

⁶⁰⁵ SÓFOCLES. *Édipo Rei*. v. 1517.

⁶⁰⁶ CARTER, L. B. 431: *Apragmones and the Athenian Empire in The Quiet Athenian*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

⁶⁰⁷ XENOFONTE. *Memorabilia*. III, IX, 10.

Se tomarmos o Sócrates de Xenofonte, para quem a *arete* política era restrita a poucos, consistindo em angariar riquezas para a *polis*, ser superior aos inimigos etc., certamente vislumbraríamos um oligarca.⁶⁰⁸ Entretanto, como explicaríamos que Sócrates tenha se oposto aos Trinta Tiranos em 404 a. C. ou despertasse a admiração de Lísias, democrata assumido? E se ele foi um democrata, como parece ter sido, de que maneira justificar seus elogios a Esparta e a profusão de discípulos oligarcas? Obviamente Sócrates não deve responder pela ação e pensamento de seus discípulos, aliás como nenhum mestre deve fazê-lo, mas é irrefutável que as opções e escolhas feitas por eles digam muito, para o bem ou para o mal, sobre os ensinamentos recebidos.

O Sócrates de Xenofonte esbarra em diversos obstáculos de verossimilhança histórica. Por outro lado, o de Platão, se deslindado com delicadeza, encontra seu espelhamento. Seguindo novamente as pistas de Gregory Vlastos, somos convidados a olhar para o diálogo *Críton*. A certa altura há uma prosopopeia na qual as leis da cidade se dirigem a Sócrates:

“Temos uma grande prova, Sócrates’, então diriam, ‘de que nós e a cidade éramos do teu agrado. Não te deixarias ficar nela mais do que qualquer outro ateniense, se não tivesses por ela particular predileção, a ponto de nunca saíres da cidade para assistires aos festivais, com exceção de uma única vez, no Istmo, bem como nunca foste a qualquer outro lugar, a não ser em campanha militar, nem nunca empreendeste nenhuma viagem, como costumam fazer os outros homens, como também jamais manifestaste desejo de conhecer outras cidades e outras leis, porque nós e nossa cidade te bastávamos.’”⁶⁰⁹

E depois, mais uma vez:

⁶⁰⁸ VLASTOS, Gregory. Op. cit. (1994) pp. 97-98.

⁶⁰⁹ PLATÃO. *Críton*, 52B1-C1.

“E tanto nos preferias e concordavas em viver segundo nossas determinações, que, entre outras coisas, procriaste filhos em nossa cidade, prova certa de que te agradavas dela.”⁶¹⁰

Dando contornos dramáticos, as passagens indicam que Sócrates passara toda a sua vida em Atenas. A cidade e as leis o agradam. Elas o satisfazem e ele as prefere tão intensamente que escolheu constituir família e habitar senão em Atenas. Vlastos dirá: “Like an infatuated lover, Socrates can hardly bring himself to part a single day from his beloved Athens.”⁶¹¹ As leis indagariam além: como seria possível que uma cidade agradasse sem que as leis agradassem também?⁶¹² Assim, conclui-se que Sócrates havia aderido a ambas.

Mas em que consistia a diferença entre Atenas e Esparta, Creta, Tebas, Mégara e outras *poleis*, para que Sócrates a preferisse tanto? Em termos civis e criminais, por certo, as cinco teriam sido muito próximas. A discrepância fulcral assentava-se na lei constitucional. Enquanto Atenas era democrática, as duas primeiras tendiam fortemente para a oligarquia, e as duas últimas, moderadamente. Vlastos diz:

“So while no mention is made of either democracy or oligarchy anywhere in the passage, there can be no doubt that Socrates' preference for Athenian law is a preference for Athens' democratic constitution.”⁶¹³

A ideia de Vlastos é que Sócrates teria preferido uma cidade ultrademocrática e indisciplinada como Atenas a uma cidade oligárquica e bem governada como as outras quatro. Se elogiava Esparta, o elogio dizia respeito não ao regime oligárquico, e sim ao respeito às leis, que a despeito de serem piores,

⁶¹⁰ *Ibid.*, 52C1-3.

⁶¹¹ VLASTOS, Gregory. Op. cit. (1994) p. 90.

⁶¹² PLATÃO. *Críton*. 53A.

⁶¹³ VLASTOS, Gregory. Op. cit. (1994) p. 92.

ao menos eram cumpridas. Quaisquer ataques que Sócrates viesse a fazer à democracia, seja na *Apologia*, seja no *Górgias*, adquiririam um sentido plausível somente se orientados por esta interpretação.⁶¹⁴

Em tais diálogos, Sócrates não está reclamando das leis de Atenas, estimadas em sua consideração. Insurge-se, sim, contra os homens, contra os atenienses que delas abusavam e as manipulavam, denunciando sua distorção de caráter. Não à toa, a fala final das leis no *Críton* dizia a Sócrates: “Hoje, porém, tu partes, se partires, condenado injustamente, não por nós, as Leis, mas pelos homens.”⁶¹⁵

A *polis* sempre nutriu desprezo pelos filósofos. Achava-os inúteis. Não contribuía para imortalizar seus concidadãos com cantos, como fizeram os poetas; não escreviam peças de teatro para as festividades públicas, como os tragediógrafos; e, pior, recusavam-se a participar da *Politika* – vestígio filosófico do qual nem Sócrates conseguiu se livrar. Entretanto, a abstenção ganhava força a partir de 431. A Guerra do Peloponeso significou um verdadeiro ponto de inflexão na sociedade ateniense. O *misthos ekklesiastikos*, instituído por Péricles, era uma espécie de remuneração para os que compareciam às reuniões da *Ekklesia*. A medida já denota o seu esvaziamento progressivo. Dragada para a ruína, Atenas viu a população pobre cada vez mais ausente das reuniões; os comerciantes ricos, por sua vez, estavam marcados pela idiotia, pela ganância pessoal e pela total ausência de espírito cívico. Foram um fenômeno típico da virada do século V para o IV a. C., quando novas fontes de renda surgem e alguns ascendem econômica e socialmente, unindo-se às antigas famílias aristocráticas.

⁶¹⁴ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. 31D-E; PLATÃO. *Górgias*. 481D1-E3.

⁶¹⁵ PLATÃO. *Críton*. 54B-C. Lembra muito o caso de Antígone. Errada era a postura de Creon, não as leis de Tebas em si. Também Sócrates, na *Apologia* (29D), tinha manifestado preferência pelas leis divinas em detrimento das cívicas, como fizera Antígone. Um estudo aproximativo seria muito profícuo e bem-vindo.

Houve então um deslocamento das decisões importantes. Antes tomadas na *Ekklesia*, passaram ao tribunal – em termos contemporâneos, quase uma “judicialização da política”.⁶¹⁶ Mas fossem nos tribunais, fossem nos conselhos ou nas assembleias, imperava a vontade de fazer valer os interesses pessoais. Surgiam demagogos, sicofantas, políticos profissionais, entre outros. É contra esta nova classe política que Sócrates fala, e não contra os políticos do tempo que precedeu a Guerra. A *polis*, na mão destes imoderados, via-se reiteradamente assumindo decisões arriscadas e catastróficas, como a proposta por Alcebiades em 415 a. C.

Parece-me natural que tais personagens tenham vindo na esteira dos sofistas. A sofística, como vimos, ao mesmo tempo em que escrutinava a *Politika*, foi a responsável por expor a vulnerabilidade do *logos*, na qual estava escorada. Uma vez que o *logos* era critério de si mesmo, podendo-se sempre proceder pela *antilogike*; uma vez que o *logos* era fundamentalmente uma invenção humana, e, em sendo uma invenção humana, necessariamente continha falhas, paradoxos, aporias, mostrados pela sofística e pela tragédia (além das deliberações práticas da *Ekklesia*), seria de se esperar, embora o juízo pareça um tanto teleológico, que o uso intensivo do *logos* aprofundasse estas ranhuras e que tais brechas fossem exploradas cada vez mais e mais, com finalidades pessoais. Em outros termos, o *logos* foi a *anima* e o veneno da *Politikà*. Jacques Rancière escreveu com precisão: “a introdução de um incomensurável no seio da distribuição dos corpos falantes [...] arruína também por antecipação o projeto da pólis ordenada segundo a proporção do *cosmos*, baseada na *arkhé* da comunidade.”⁶¹⁷

Suponho que possamos identificar na Guerra do Peloponeso o princípio do fenecimento da prática política, cujo final simbólico é a morte de

⁶¹⁶ MOSSÉ, Claude. Op. cit. (1990) p. 150.

⁶¹⁷ RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento - política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 33.

Sócrates. A sua deflagração erradicou uma dieta (*diaite*) de vida, uma experiência, um modo de estar no mundo. Em certo sentido, poderíamos dizer que a *Politika* foi embotando. A partir do início da Guerra, desencadeia um processo de catabolismo (*kataballein*), consumindo e destruindo a si mesma. A frase presente no *Héracles* de Eurípides encaixa-se perfeitamente no contexto: “A pólis pensa mal, adoeceu / de conselhos errados e revoltas.”⁶¹⁸ Renato então está correto quando aponta uma “forte tensão” entre a “atração para a política” e a “demanda por *acrasia* – por intimidade, quietude e apoliticismo”. No entanto, penso que equivoca-se ao dizer que “A pólis foi, nesse sentido, contemporânea de uma demanda por esquecimento da política.”⁶¹⁹

Primeiro, Renato define a tensão de maneira um tanto vaga, não localizando seu início, que, como estamos a mostrar, reside na Guerra do Peloponeso.⁶²⁰ Em momentos anteriores, a *agon* se dava no interior do próprio debate político, mediante as deliberações e disputas discursivas. Quando estas cessavam, tínhamos a *stasis*, e cessava concomitantemente a *Politika*. Em segundo lugar, revelamos que a *polis*, surgida no século VIII a. C., sequer foi contemporânea da *Politika*, e que portanto não poderia sê-la do seu esquecimento – a não ser que admitíssemos a possibilidade de esquecer o que jamais soubemos.

Pouco depois, Renato escreve em outro trecho: “A detecção de inclinações pela apatia e pela quietude não pode ser tomada como evidência de descaracterização da pólis originária.”⁶²¹ A meu ver, o conceito de “pólis originária” é generalizante demais – existiram mais de 1.500, como dissemos,

⁶¹⁸ EURÍPIDES. *Héracles*. vv. 272-73.

⁶¹⁹ LESSA, Renato. *Política: anamnese, amnésia, transfigurações* in *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007. p. 114.

⁶²⁰ Ver segundo capítulo da obra de L. B. Carter, já referenciado. O próprio título (*431: Apragmones and the Athenian Empire*) marca o início da atitude. Curiosamente, devo a indicação do texto de Carter a Renato Lessa, que omite este dado histórico em seu ensaio.

⁶²¹ LESSA, Renato. Op. cit. (2007) p. 114.

e havia uma patente distinção entre a *polis* arcaica e a clássica –, razão pela qual prefiro evitá-lo. Mas levemos adiante a sentença “apatia e quietude não evidenciam descaracterização da pólis”. Ora, se a *polis* existiu sem a apatia e a quietude por quase quatro séculos, e estes são fenômenos que eclodem justamente a partir de 431 a. C., no crepúsculo da *polis*, que não tardaria mais de um século a desaparecer, há uma inegável relação de descaracterização. Apatia e quietude foram as responsáveis tanto pelo esvaziamento do sentido de *polis* quanto pelo de *Politikà*. Representam toda a *idiotice* que contraria, na fundação, aquela prática.

Compreendo quando Hannah Arendt diz que Sócrates descobriu a importância da solidão, do diálogo consigo mesmo, do trazer a dualidade para dentro de si a fim de melhor aclarar as ideias e poder debater melhor com o outro.⁶²² Porém, a mesma Arendt entende que este movimento da filosofia trouxe o problema de fazer *Politika* sem *polis*⁶²³ – e penso que os que creem nesta possibilidade incorrem em grande engano. Poderíamos nos perguntar, enfim, se apatia e quietude não descaracterizariam a própria *Politika*. Deixo a resposta com Tucídides:

“De fato, nós [os atenienses] somos o único povo que pensa que um cidadão que não participa na vida pública não é apolítico mas sim inútil no que diz respeito aos interesses da cidade. E também somos os únicos que não só escolhemos mas verdadeiramente refletimos sobre os negócios do Estado e não somos de opinião de que estas reflexões são prejudiciais a uma intervenção em qualquer ação, sim, porque o mal vem de não se ter feito um plano antes de se entrar em ação. Na verdade, temos isto de diferente em relação a outros povos; por um lado, somos resolutos, por outro, refletimos naquilo que vamos tentar fazer, enquanto outros homens têm a coragem que a ignorância lhes traz, e a hesitação é causada pela reflexão.”⁶²⁴

⁶²² ARENDT, Hannah. Op. cit. (2012) pp. 64-65 e 81.

⁶²³ *Ibid.*, p. 46.

⁶²⁴ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. II, XL, 2-3.

O historiador grego ratifica o quão desnecessárias são a apatia e a quietude (*apragmosyne*) para a reflexão. Seria inteiramente inverossímil afirmar que só há reflexão e ponderação quando aquelas estejam presentes. Apatia e quietude consistem em atitudes extremadas de recolhimento idiótico; mais que tornar os cidadãos apolíticos, os torna inúteis. A *Politika*, em contrapartida, é uma *atividade*; uma atividade pública. Relacioná-la ao intimismo seria de um absurdo tão grande quanto é tautológico falar em “políticas públicas”.

E atentemos para o fato de que poucas linhas acima do trecho destacado, Tucídides estivera justamente dirigindo uma crítica à riqueza!⁶²⁵ Ou seja, o historiador incontestavelmente dirige as palavras de Péricles no Epitáfio a este novo maneirismo dos cidadãos. Mais adiante, em outro discurso do estrategista rebatendo terem-lhe imputado a culpa pela entrada na Guerra, a admoestação é reiterada:

“Na minha opinião, uma cidade que é próspera como comunidade procura mais ajudar os seus cidadãos individualmente do que tornar-se próspera com a boa sorte de cada indivíduo e falhar como comunidade. A verdade é que se um homem está em boa situação, mas a sua terra natal é destruída, ele nem por isso deixa de perecer com ela. Mas se está em desgraça e a cidade é próspera, é muito provável que ele recupere. Portanto, uma vez que a cidade é capaz de ajudar nos infortúnios dos seus cidadãos como indivíduos, mas cada indivíduo não pode ajudá-la nos seus infortúnios, não será o dever de todos lutar por ela e não fazer como vós fazeis? Aterrorizados com as vossas desgraças privadas, não só desististes da salvação da comunidade, mas também me considerais a mim como culpado de ter dado o conselho de ir para a guerra, com a qual vós próprios concordastes. [...] e não só sou um patriota, mas também estou acima da influência do dinheiro. Na verdade,

⁶²⁵ *Ibid.*, II, XL, 1: “Riqueza nós usamos mais como oportunidade para agir do que como assunto para nos gabarmos.”

aquele que faz planos e não sabe explicá-los claramente, é igual a quem nunca fez planos nenhuns. E quem pode fazer ambas as coisas, mas não tem amizade pela sua cidade, não pode igualmente aconselhá-la com lealdade. E se professa lealdade mas é influenciado por dinheiro, só por isto, tudo na cidade está a venda.”⁶²⁶

É evidente, portanto, que apatia e quietude associam-se com estes novos ricos, comerciantes inescrupulosos para os quais o dever cívico – comparecer às reuniões da *Ekklesia* ou auxiliar financeiramente nas festividades públicas – era um fardo. Mas a *apragmosyne* não impedia que interferissem nos assuntos da *polis*. Muitos valiam-se de demagogos e sicofantas para processarem suas desavenças – vide o caso de Sócrates – ou manipularem as decisões nas deliberações públicas – basta dizermos que, em períodos de guerra, o contingente de cidadãos nas reuniões da *Ekklesia* ficava reduzido, permitindo que os quietistas manobrassem-na em prol de suas ambições particulares, como foram os golpes oligárquicos travestidos de legalidade.

Foi esta cidade profundamente *oligofrênica* que decretou a morte de Sócrates. Aparentemente, poderíamos pensar tratar-se da derrota da filosofia para a *polis*. As vicissitudes da História, esta indômita dama, teceriam outra narrativa. Atenas decretava, na verdade, e sem o saber, a morte da *Politika* e o triunfo da filosofia; tudo porque um jovem intelectual, um elemento imponderável, mente das mais perspicazes que temos conhecimento, resolveria começar a escrever.

V

Comecemos por um fragmento inspirado de Hannah Arendt:

⁶²⁶ *Ibid.*, II, LX, 2-6.

“O hiato entre a filosofia e a política se abriu historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que na história do pensamento político é um momento crítico análogo ao julgamento e condenação de Jesus na história da religião. Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da pólis e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates. O fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes de sua inocência e seus méritos, tão evidentes para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez Platão duvidar da validade da *persuasão*.”⁶²⁷

Atentemos para a última parte da última sentença: “fez Platão duvidar da validade da *persuasão*”. Trocando em miúdos, Arendt está nos dizendo que Platão passou a contestar os critérios da *Politika*. Tomar o *logos* pelo *logos*, a sua coerência interna e a sua capacidade de persuasão (*peithó*) sem que houvesse um critério além do provável ou do verossímil (*eikos*), do gosto fluido da multidão, em suma, sem que houvesse um critério fixo e verdadeiro, passível de ser conhecido, capaz de julgar e hierarquizar os *logoi*, eis o que Platão estava a censurar. Esta falta levava Sócrates à morte. Assim, boa parte do esforço de sua filosofia consistirá no enfrentamento deste problema e na tentativa de encontrar um critério mais seguro para medir os discursos responsáveis por conduzir a vida de cada cidadão e da cidade.

Diferentemente de seu mestre Sócrates, que nascera e vivera boa parte de sua vida no apogeu da Atenas Clássica, Platão veio ao mundo entre 428-27 a. C., o que significa, depois de iniciada a Guerra do Peloponeso. O autor dos diálogos nasce, vive, cresce e morre em meio a um mundo em crise, portanto. Situar-se-ia, para utilizarmos terminologia arendtiana, entre um “não mais e ainda não”, “uma espécie de terra de ninguém histórica” onde a continuidade

⁶²⁷ ARENDT, Hannah. Op. cit. (2012) p. 47.

está rompida;⁶²⁸ uma cultura não mais clássica, como a de Sócrates, e ainda não helenista, como a de Aristóteles.

Pierre-Maxime Schuhl, em *Platão e a arte de seu tempo*, também nos chama a atenção para o fato:

“Este tempo [de Platão] é, na história da arte e na história da política, um período de crise e de transição. Tudo se dissolve em todos os domínios, tendendo a novas formas das quais *ainda não* se sabe o que elas serão: o esforço de renovação só atingirá seus resultados em meados do século IV.”⁶²⁹

Como um verdadeiro filho da *polis*, Platão desesperava em vê-la decair. Forjou, assim, segundo Deleuze, um critério de seleção entre rivais, uma “doutrina seletiva” (ou “doutrina do juízo”) capaz de hierarquizar os discursos, determinando quais seriam as pretensões legítimas e pertinentes e quais seriam as falsas.⁶³⁰ Platão declarou guerra à *doxa* e à democracia porque “todo mundo aí pretende não importa o quê”.⁶³¹ Este critério de seleção possibilitaria superar o estado de *antilogike* e passar para a *dialektike*.

⁶²⁸ ARENDT, Hannah. *Não mais e ainda não* in *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2008. p. 187. Embora não mencione em seu texto (e Arendt gostava de omitir suas fontes), a expressão certamente tem um fundo de influência heideggeriana. No parágrafo 48 de *Ser e Tempo*, intitulado *O falante, o final e a totalidade*, Heidegger, descrevendo as possibilidades do final e da totalidade do *Dasein* com relação à morte, diz: “O que se discutiu até agora sobre a morte pode ser formulado em três teses: 1. Ao *Dasein*, enquanto ele é, pertence um ainda-não que ele será – o faltante constante. 2. O chegar-ao-seu-final do cada vez ainda-não-endo-no-final (a eliminação, conforme-ao-ser, do faltante) tem o caráter do já-não-*Dasein*. 3. Para o *Dasein* de cada vez, ao chegar-ao-final contém em si um modo-de-ser pura e simplesmente insubstituível.” (p. 669) Obviamente a conotação que Heidegger dá à expressão “já-não e ainda-não” é marcadamente ontológica, enquanto Arendt opta pela consideração histórica. Entretanto, o autor concede-nos um exemplo, ainda no campo da ontologia, que aclara a abstração da citação: a lua, por exemplo, quando é crescente já-não é minguante e ainda-não é cheia. A parte que nos falta da lua (seu “ainda-não”), entretanto, integra a totalidade de seu ser, e é para lá que ela tende. A reflexão a nível ontológico mostra-se teleológica, já que a história, com exceção da crença dos filósofos da história (não por coincidência, muitos deles alemães), tende para lugar nenhum.

⁶²⁹ SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platão e a arte de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Barcarolla, 2010. p. 25.

⁶³⁰ DELEUZE, Gilles. *Platão, os gregos* in *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 175.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 176.

Obviamente estamos falando da *Teoria das Ideias*, que ainda de acordo com Deleuze, se caracterizava como “uma transcendência que se exerce e se encontra *no* próprio campo da imanência”.⁶³² Platão introduz a transcendência dentro da imanência, isto é, da *polis* e da prática política (*ta politika prattein*), como solução para neutralizar a perturbabilidade, o imponderável, a *ágon*, tudo o que há de instável, transitório e móvel. Contra a mudança, Platão advoga em favor do egipcismo do qual nos falou Nietzsche, tal qual exposto no prólogo da presente dissertação.⁶³³

Segundo me parece, está claro que Platão, ao fazer este movimento, descaracteriza a *Politika*, pois nega os elementos que lhe são inerentes. Todas as linhas aqui redigidas percorreram um caminho cujo sentido terá sido mostrar ao leitor a afinidade da *Politika* com o som, com a melodia, com o tempo, com o fluxo, expressos nas concepções de *doxa*, de *logos*, de deliberação, de *eikos*, na incomensurabilidade dos valores e na *tykhe*, todos elementos constitutivos daquela dieta. É Platão quem traz, para dentro da *Politika*, o *Onta*, a *Alétheia*, a fixidez, o espaço, a imagem, a pictorialidade, a pretensão de unidade e *episteme*, a ojeriza à agonia – todo o vocabulário e procedimento da filosofia, em suma –, no intuito de conceder-lhe um critério mais estável.⁶³⁴ Foi este contrabando que originou a *filosofia política*. Porém, não nos cabe explicá-lo em termos de juízo de valor; o mais interessante talvez seja entendê-lo. Entender, como Arendt entendeu, que:

⁶³² *Ibid.*, p. 176.

⁶³³ A afirmação de Nietzsche contida no *Crepúsculo dos Ídolos*, e que a princípio poderia parecer perseguição e acidez arbitrária do filósofo, ganha contornos mais vívidos e isentos pela constatação de Schuhl: “[...] Platão se mostra partidário de uma arte hierática, imutável como a do Egito [...] ‘Platão, escreveu G. Maspero, refletia sem dúvida o estado de espírito de seus contemporâneos do Egito quando ele vangloriava, como algo admirável, a constância pela qual executavam os mesmos tipos sem nenhuma mudança há séculos.’ [...] assim reaparece, transposto no domínio da arte, o conservadorismo político de Platão, que tanto teme a decadência.” (Op. cit. pp. 36-37) Sobre a desconfiança de Platão em torno da mudança, ver página 34 do mesmo livro.

⁶³⁴ Nietzsche caracteriza os filósofos como “*décadents* do helenismo”, como um antimovimento “contra o instinto agonal, contra a *pólis*”. NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. (2006) p. 104.

“[...] Platão e Aristóteles vieram a ser o início da tradição filosófica ocidental e que esse início, diferentemente do início do pensamento filosófico grego, ocorreu quando a vida política grega já se aproximava realmente do seu fim. Talvez não exista, em toda a tradição do pensamento filosófico e, em particular, do pensamento político, um fator de importância e influência tão avassaladora sobre tudo que viria depois do que o fato de Platão e Aristóteles terem escrito no século IV a. C., sob o pleno impacto de uma sociedade politicamente decadente.”⁶³⁵

A *filosofia política* nasce com a morte da *Politika*.⁶³⁶ Se bem analisarmos, a sentença indica algo um tanto óbvio, reiterado por intelectuais das mais diversas inclinações. Cassin parece ter visto desta forma:

“é fácil constatar que a *theoria* platônica, e a submissão absoluta do político ao filosófico que ela implica, é inteiramente elaborada contra uma política de tipo sofístico e sua prática ateniense;”⁶³⁷

Também Jacques Rancière:

“O fato de (quase) sempre ter havido política *na* filosofia não prova, de modo algum, que a filosofia política é um ramo natural da árvore-filosofia. Em Descartes, com certeza, a política não é citada entre os ramos da árvore; a medicina e a moral cobrem aparentemente todo o campo em que outras filosofias a encontravam. E o primeiro da nossa tradição a encontrará-la, Platão, fê-lo apenas sob a forma da excepcionalidade radical. Sócrates não é um filósofo que pensa sobre a política de Atenas. É o único ateniense que ‘faz as coisas da política’, que faz a política *de verdade* que se opõe a tudo o que se faz em Atenas sob o nome de política. O encontro primeiro da política e da

⁶³⁵ ARENDT, Hannah. Op. cit. (2012) p. 46.

⁶³⁶ Se quiséssemos recorrer a um símile, diríamos que é tal como uma mãe que morre com o parto de seu filho. O filho é apenas uma ideia pálida, uma alusão ao que fora sua progenitora.

⁶³⁷ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) pp. 73-74.

filosofia é o de uma alternativa: ou a política dos políticos ou a dos filósofos.”⁶³⁸

E ainda Nietzsche:

“eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos [...] O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente, assim também a sua estima da dialética.”⁶³⁹

Se a tese de Francis Wolff está correta, e a palavra *Politika* denota simultaneamente uma prática e a reflexão (ou “estudo objetivo”, como prefere o autor) sobre ela, a asserção é válida se e somente se estivermos a falar dos sofistas do século V. O próprio autor chega a admitir que “os sofistas são os verdadeiros pensadores políticos do século V, e Protágoras é o verdadeiro representante da *polis*.”⁶⁴⁰ Contudo, não é este o ponto de chegada do autor, que deseja aplicar sua hipótese a Platão e Aristóteles, o que faz com que caia em sucessivas contradições.

Logo nas primeiras páginas de seu livro, *Aristóteles e a Política*, Wolff definiu, de maneira um tanto vaga, que a “ideia de política” (a “ideia”, ressaltamos) vem do cruzamento de dois caminhos: i) “um novo modo de pensar surgido *por volta* do século VI”, que seria o pensamento racional e o livre exame; ii) um “modo de vida” surgido no século VIII, chamado *polis*. Mais nada.⁶⁴¹ O autor não fala dos processos de construção do sentimento

⁶³⁸ RANCIÈRE, Jacques. Op. cit. p. 10.

⁶³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. (2006) pp. 18 e 22.

⁶⁴⁰ WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 16.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 07.

público, dos laços de *isonomia*, *isegoria* ou *philia*, da relação com um mundo aberto ao contingente... Os dois aspectos descritos são descomedidamente simplórios.

Em seguida, defende a tese da contemporaneidade entre prática e reflexão, e de não ser fortuito o mesmo nome *Politika* para designar a ambas.⁶⁴² Todavia, algumas páginas depois ele escreve, talvez influenciado por Hannah Arendt, embora não a cite, que

“[...] a idade do ouro da polis é o século V; a da filosofia, é o século IV. A política, no sentido de vida sob o teto da polis, portanto, não coincide exatamente com a política, no sentido de reflexão sobre a polis.”⁶⁴³

Ora, isto não contraria expressamente a hipótese central do autor, exposta poucas páginas antes, de que vida e reflexão políticas foram contemporâneas, e que sem a existência de uma a outra seria impossível? Vemos o constrangimento (e hesitação) do próprio Wolff em admiti-lo: “não coincide exatamente...”, quando na verdade deveria dizer que não coincide de modo algum, a não ser que, novamente, estejamos a falar dos sofistas. Mas Wolff pretendia falar da filosofia política, daquilo que Platão e Aristóteles inauguraram. E, em sendo assim, sua hipótese estaria errada. Não à toa, tenta adequá-la, forçando-a ao máximo. A confusão, ao que me parece, está em Wolff começar falando de uma reflexão contemporânea da prática, e que disserta sobre ela, tal qual a dos sofistas, mas depois veja-se tentado a dizer que tal reflexão é de natureza da filosofia política, que é posterior. Joga portanto com os termos, como se não houvesse descontinuidade.

⁶⁴² Endossada por Renato Lessa em *Dos intelectuais, da política e da contemplação: uma pequena peça sobre a inevitabilidade do envolvimento e da frustração in Presidencialismo de Animação e outros ensaios sobre a política brasileira (1993-2006)*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

⁶⁴³ WOLFF, Francis. Op. cit. pp. 14-15.

Outra contradição também fica patente algumas páginas precedentes. Discorrendo sobre o domínio da Grécia pelos macedônios no período helenista – época em que viveu Aristóteles, diga-se –, reconhece a perda de autonomia da *polis* e diz “os gregos, num certo sentido, já não ‘farão’ mais política”.⁶⁴⁴ Mas como anseia validar sua tese no que diz respeito a Platão e Aristóteles, Wolff emenda “Em todo caso, as grandes obras do pensamento político grego (entre as quais, a de Aristóteles) são ainda contemporâneas da *polis*, a despeito de certos descompassos cronológicos”.⁶⁴⁵ A pergunta que devemos fazer é “contemporâneas de qual *polis*?”. Percebam que desta vez o autor tenta esticar até o esgarçamento a prática da política, a fim de que ela se torne contemporânea da filosofia política. A *polis* na qual Aristóteles viveu é bastante distinta daquela do século V, em inúmeros aspectos. Ademais, o autor novamente denuncia a hesitação: “a despeito de certos descompassos cronológicos”. Que descompassos cronológicos seriam estes? Parece-me evidente: entre a prática da política e a escritura de textos de filosofia política.

Por fim, o autor arremata, no parágrafo seguinte:

“Mas a política não é apenas uma reflexão sobre uma forma historicamente datada ou uma singularidade etnográfica, a cidade: ela tem um escopo universal ou, ao menos, geral.”⁶⁴⁶

Observem. Vendo-se em apuros ao ter que fazer prática e reflexão coincidirem, falando de Aristóteles, Wolff apela para dizer “a política não é apenas uma reflexão sobre uma forma historicamente datada ou uma singularidade etnográfica, a cidade”. Não foi o autor quem disse ter sido a *Politika* algo que surgiu enquanto prática e enquanto reflexão sobre esta prática, e logo, como ele mesmo admitiu, sobre a *polis*? A conclusão é

⁶⁴⁴ WOLFF, Francis. Op. cit. p. 10.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, idem.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, idem.

extremamente platônica: “ela tem um escopo universal ou, ao menos, geral.” Notem que o autor, quando diz que “a política não é apenas uma reflexão [...] ela tem um escopo universal [...]” está a falar precisamente, embora o omita para fins argumentativos, da filosofia política! A filosofia política, sim, tem um escopo universal e ahistórico, pois, afinal, faz da *Politika* uma *Ideia* aplicável a qualquer sociedade e circunstância. Antes que passemos a Platão, porém, e ao modo como transformou a *Politika* numa *Ideia* ao fundar a filosofia política, teçamos uma última consideração sobre a tese de Wolff.

No início, o autor identificara o surgimento da *Politika* como a confluência de dois fatores (a *polis* e o livre exame), que teriam conduzido à reflexão sobre a *polis*, digamos, no século V. Depois se contradiz, alegando que a *Politika* enquanto reflexão pode não incidir sobre a cidade (*polis*), contendo um escopo mais universal, como seria o caso dos séculos IV e III. Não depurara, portanto, a política como reflexão, do primeiro momento, da filosofia política, do segundo. Mas, relevemos. Uma contradição maior está por vir. Se Wolff admite que a *Politika* surge num determinado período histórico da Grécia, não tendo existido antes, só lhe restam duas opções: i) ou reconhecer que tudo o que nasce, morre, sejam pessoas ou formas de vida, línguas, culturas; ou deve reconhecer que algo nasceu e não morreu, ainda – e dizer que já morreu ou morrerá mais adiante é questão de argumentação, não existindo qualquer absurdo em reconhecer a morte; ii) ou deve reconhecer que algo nasceu e não morrerá, e que portanto tal forma de vida, língua ou cultura, assim como os deuses olímpicos, seja imortal.

Há ainda outra solução: àqueles que dizem que a *Politika* não foi algo inventado, mas é um fenômeno social natural que não tem início, devem necessariamente alegar que ela seja da ordem do eterno, isto é, algo que não tem começo nem fim, e que seu “surgimento” na Grécia – se quisermos ser generosos com tais defensores – não passa de reaparecimento de algo que estava oculto, e que a sua “morte”, na virada dos séculos V-IV, não passa de

um “desaparecimento” ou “esquecimento” momentâneo, e que depois ela “ressurgirá” novamente; este é, em última análise, o campo da filosofia política de Platão e Aristóteles, quer quando façam da *Politika* uma *Ideia*, quer quando falem do homem como um “animal político”. Uma alternativa tautológica (quase a negatividade ou duplo da eternidade) seria dizer que o que não nasceu, não nasceu. E uma derradeira opção, deveras esquizofrênica, seria dizer que o que não nasceu pode morrer; esta seria propriamente uma inversão da ideia de imortalidade (sem começo, mas com fim). Entretanto, desconheço filósofo ou poeta que tenha ousado meditar sobre tal (im)possibilidade.

VI

Vamos à premente pergunta: “qual foi o critério – ou *Ideia* – fixado por Platão para conter o fluxo do discurso (*logos*) e, assim, fundar a filosofia política?” A resposta será lacônica e peremptória: a Ética. Para entender a efetuação desta passagem, devemos direcionar nosso olhar – ou aguçar nossos ouvidos – para diálogos intermediários, mormente a *República*. Nos diálogos anteriores que vínhamos analisando – os da chamada fase socrática –, Platão ainda estava bastante empenhado em tornar manifesto o pensamento de seu mestre; somente ao ensaiar sua própria filosofia percebemos mais nitidamente aquela formulação. Meu intento não é de maneira alguma exaurir em poucas páginas o diálogo, tampouco o debate por ele suscitado. Pretendê-lo seria ultrajante. Contentar-me-ei neste epílogo em relatar o caminho seguido por Platão, indicando qual parece ter sido o princípio da confusão na definição e compreensão da *Politika*.

A *República* foi redigida entre 380 e 370 a. C., momento em que Platão contava com cerca de 48 ou 58 anos.⁶⁴⁷ A crer nos eventos narrados na *Carta VII*, que, a despeito da autoria do texto, parecem verídicos, a composição do diálogo antecedeu sua segunda ida a Siracusa, feita em 367-366 a. C. Platão já viajara pela região em 388-87, quando travara contato com os pitagóricos. Retornando a convite de Díon, aristocrata siracusano mantenedor de laços com a Academia, ali permaneceu retido até 361-60.⁶⁴⁸ Não é plausível que tivesse escrito o famoso diálogo durante e nem depois desta segunda e conturbada estada, mas antes, visto não existir sequer um único indício no diálogo dos fatídicos episódios aos quais Platão fora submetido, e que certamente não deixaria de insinuar.

Julia Annas, num dos capítulos de seu livro *Platonic Ethics, Old and New*, procura rechaçar a leitura da *República* que define como “historicized political interpretation”, segundo a qual o diálogo seria uma resposta aos problemas enfrentados pela democracia ateniense contemporânea ou um mero reflexo de suas experiências na Sicília.⁶⁴⁹ Ambas careceriam de fundamento e sobejariam em anacronismo. Annas chega mesmo a afirmar que não há evidência de que Platão fosse desiludido com a política ateniense de sua época, e que portanto a *República* não poderia ser uma obra em resposta a ela.⁶⁵⁰ Esta última tese, altamente contestável, vide os estudos de Popper e Nussbaum,⁶⁵¹ revela Annas como inscrita, ao lado de Eric Voegelin e Leo Strauss, no rol de comentadores que visam salvar Platão de si mesmo.⁶⁵²

⁶⁴⁷ NUSSBAUM, Martha. *A República de Platão: a boa sociedade e a deformação do desejo*. Porto Alegre: Editora Bestiario, 2004. p. 19.

⁶⁴⁸ Ver a seção *Cronologia*, na página 45 da edição da *Carta VII* referenciada na bibliografia final.

⁶⁴⁹ ANNAS, Julia. *The inner city: ethics without politics in the Republic in Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. pp. 73 e 77-78.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁵¹ POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies* (Vol. 1). Princeton: Princeton University Press, 1945. NUSSBAUM, Martha. *Op. cit.* (2004).

⁶⁵² Para um recenseamento inigualável de todas as correntes de leitura da *República*, inclusive a de Leo Strauss e Eric Voegelin, da qual Julia Annas é, em alguma medida, tributária, ver

É compreensível, e até mesmo justificável, deflacionarmos a influência do contexto em obra tão densa. Platão também não se pretendia historiador. Mas recorrer a uma análise estritamente intratextual, como pretende Annas, parece excessivo. Como ignorar que Platão perdera seu mestre para a democracia ateniense, por uma condenação que considerava injusta? Como ignorar que este fato marcou indelevelmente não só sua vida como toda sua obra, que mais parece ser-lhe uma resposta contínua? Como ignorar que Platão nasce numa Atenas em franca decadência, dilacerada pela Guerra do Peloponeso? Annas ignora tudo isto. Negligencia o impacto incontestável que estes eventos tiveram no pensamento de Platão. E vimos no caso das tragédias o quão desnecessário seria falar explicitamente do contexto para remeter-se a ele.

Em última instância, Annas pretende refutar toda e qualquer leitura da *República* como um texto de política. Mesmo os que enxergassem-na fora da historicização, mas afirmassem que, junto à teoria moral, estão subjacentes componentes políticos, equivocaram-se-iam. Se observadas de perto, defenderá a autora, as propostas políticas contidas no diálogo são estapafúrdias. Ademais, suas formulações afiguram-se incipientes.⁶⁵³ A estratégia adotada por Annas para defender seu argumento é remeter ao modo pelo qual os platonistas e neoplatonistas da Antiguidade, tais como Alcino e Albino – ou mesmo Aristóteles –, leram a *República*. E, de acordo com ela, todos são unânimes em

VEGETTI, M. *How and why Republic become unpolitical?* in *Dialogues on Plato's Politeia (Republic): Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*. (J. L. Brisson & N. Notomin editors) Berlin: Academia Verlag, 2013. pp. 09-12. (Devo a indicação deste ensaio ao meu caríssimo amigo, Antonio Kerstenetzky.) As obras de Strauss e Voegelin são, respectivamente, *The City and Man* (1964) e *Order and History* (1957). A tese de Strauss, dos textos de Platão como eminentemente políticos, por suposto vai contra a tese defendida por Annas, para quem os diálogos eram predominantemente (ou quase puramente) éticos. Strauss pretende uma inconciliação entre filosofia e política na obra de Platão, que, veremos, de acordo com Vegetti, é bastante problemática. Tal separação seria mesmo a origem da derrocada da *Politika*, para o fundador da Academia.

⁶⁵³ ANNAS, Julia. Op. cit. pp. 80-82.

tratar o diálogo como uma obra de teoria ética, deixando a matéria política para as *Leis* e, obviamente, para o *Político*.⁶⁵⁴

Contudo, aqui emerge outro problema. Ainda que seja aceito sem tanta dificuldade o predomínio da ética no diálogo, há duas interpretações divergentes sobre o conteúdo desta ética. Annas define-as como *sufficiency thesis* e *comparative thesis*, posicionando-se claramente a favor da primeira. Segundo a pensadora, a *sufficiency thesis* defende a *arete* como condição suficiente para a obtenção da *eudaimonia* na *República*, descartando ou tomando como irrelevantes as circunstâncias e os bens externos. Esta leitura, sustentada pelos platonistas da antiguidade, concebe uma continuidade entre o pensamento ético dos diálogos socráticos e aquele dos diálogos intermediários e tardios.⁶⁵⁵

Riqueza, saúde ou honra, em si mesmas, não seriam nem boas nem más. O diferencial estaria no uso que uma pessoa, provida de *arete*, faria delas. Entretanto, ainda assim não seriam determinantes para a felicidade de alguém virtuoso. “Conventional goods”, escreve Annas, “do not add anything extra to the person who is virtuous, whose only concern with them is to use them wisely.”⁶⁵⁶ Pessoas virtuosas, em situações ou condições adversas, saberão como usá-las a seu favor, tornando-as úteis. Males externos, portanto, só poderiam ser considerados males em sentido impróprio; segundo a tese da suficiência, não são em absoluto um impeditivo ao alcance da *eudaimonia*.⁶⁵⁷ Poderíamos até extrapolar os fragmentos da *República*, selecionados por Annas, e remetermo-nos ao *Eutidemo*, escrito no mesmo período, para ilustrar a tese:

⁶⁵⁴ *Ibid.*, pp. 89-93. Quando tratam de política na *República*, é sempre em separado da análise ética e conjuntamente aos outros dois diálogos. Mas, entre as propostas políticas contidas n’*A República* e nos outros diálogos, têm predileção por estes, onde a matéria se encontraria mais desenvolvida.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, pp. 86-87.

“Um homem, não tendo compreensão, teria realmente proveito possuindo muitas coisas e fazendo muitas coisas, ou antes <possuindo e fazendo> poucas coisas? Examina da seguinte maneira: fazendo menos, não erraria menos, e, errando menos, não iria menos mal, e indo menos mal, não seria menos miserável? [...] Em suma, então, Clínius, disse eu, é de temer que, sobre a totalidade das coisas que anteriormente afirmamos serem bens, a questão não seja a respeito disso: como elas, por natureza, em si e por si mesmas, são bens; mas, segundo parece, passa-se do seguinte modo: se as dirige a ignorância, são males piores do que seus contrários, tanto mais capazes que são de servir a quem as dirige, que é mau; mas, se <as dirigem> a inteligência e a sabedoria, são bens maiores; em si e por si mesmas, nem umas nem outras dessas coisas têm nenhum valor.”⁶⁵⁸

A questão não é somente ter a posse, mas poder fazer o uso, e não só poder fazer o uso, mas saber usar corretamente.⁶⁵⁹ No entanto, vale reiterar o ponto: os bens externos trazem benefícios secundários; sua presença ou ausência são irrelevantes para a realização da *eudaimonia*. Importa que esta *inner city* oriente-se pela Ética – por definição, individual e calcada em princípios de pretensão universal.⁶⁶⁰

Por outro lado, a tese comparativa, que aparece em Martha Nussbaum, Alexander Nehamas e Mario Vegetti, sustenta que a falta de circunstâncias externas pode, sim, frustrar a chance de uma pessoa virtuosa tornar-se feliz, ou seja, além da *arete* são indispensáveis certas condições sócio-políticas favoráveis. Mas estariam de acordo que os virtuosos são, independente das

⁶⁵⁸ PLATÃO. *Eutidemo*. 281B6-C2; 281D2-E2.

⁶⁵⁹ Para um exemplo, ver: *Ibid.*, 288E3-289B3.

⁶⁶⁰ Nenhuma teoria ética comporta duas concepções de Bem ou a equipolência de casos. É preciso sempre uma hierarquia que os escale, cujo critério não é outro senão aquilo que foi estipulado como o Sumo Bem. A Ética leva ao extremo a máxima socrática de que “em sendo um, é melhor estar em desacordo com todos do que consigo mesmo”. Agir eticamente é agir em acordo consigo e com um programa de valores. Não há espaço para a dúvida ou para a multiplicidade do eu.

conjunturas, superiormente felizes se comparados aos não-virtuosos – inclusive quando estes se encontrassem em situação aparentemente melhor, pois ignoram como aproveitar os ventos soprados em sua direção, enquanto os virtuosos sabem agir durante as tempestades.

Para esta vertente, teria ocorrido, então, uma mudança na teoria ética de Platão: os diálogos iniciais defenderiam a suficiência da *arete*,⁶⁶¹ ao passo que, a partir dos diálogos intermediários, incluindo a *República*, o filósofo começou a valorizar o ambiente externo como fator, se não principal, ao menos indispensável para uma vida feliz. Por isso Martha Nussbaum alega que o tema central do diálogo seja a “distorção do desejo”.⁶⁶² Segundo a filósofa, “Platão faz a profunda descoberta de que o desejo é, em parte, um *artefato social*, que a cólera, a aflição e a paixão das pessoas são moldadas pelas instituições e normas sociais nas quais elas vivem.”⁶⁶³ Em outros termos, apetites e normas distorcem a concepção de Bem, em especial na democracia, onde todas as preferências, gostos e *doxai* estão em disputa aberta e equitativa, como o próprio texto de Deleuze já mencionara. O que Platão agudamente percebe de temerário no regime democrático é que, em razão de seu procedimento particular, abre-se a possibilidade da distorção dos desejos fazer com que pessoas busquem a servidão pensando tratar-se de liberdade, a covardia como coragem, a injustiça como justiça, em suma, o Mal como o Bem. A democracia acabaria por produzir um aprofundamento tácito e desenfreado de tudo o que há de mais nocivo nas práticas sociais. Daí a

⁶⁶¹ Para apenas um exemplo ilustrativo, ver PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. 30A8-B4: “Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares.” Também consulte-se, no mesmo diálogo, os trechos 36C, 38A, 39D e 41E, este último quando Sócrates recomenda a educação que se dê a seus filhos.

⁶⁶² NUSSBAUM, Martha. Op. cit. (2004) p. 38. Para o mesmo tema, ver também pp. 16, 18, 27, 31 e 34-35.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 41 (grifo meu).

preocupação reiterada de Sócrates, na *República*, com a educação dos jovens e o ensino da poesia, com o conteúdo das narrativas mitológicas e das obras de arte, que moldariam suas escolhas e desejos, não pela sabedoria, mas pela simples preferência irrefletida.

Platão tem inúmeros méritos nesta análise. Inaugura a discussão, que perdura até hoje, sobre quais conteúdos seriam apropriados ou não à exposição de crianças e jovens em determinadas idades.⁶⁶⁴ Mas, como sabemos, pesa em excesso a censura e o direcionamento do comportamento – orientados por uma noção arbitrária de Bem –, suprimindo as liberdades individuais.

Uma reflexão mais relevante para nossa investigação, decorrente da proposta de Platão pelo controle da educação, é a famosa analogia entre alma e cidade. Note-se que estamos a falar em analogia, e não em homologia, uma vez que parece-nos fora de questão a teoria segundo a qual alma e cidade se espelham. Também longe de ser uma mera metáfora da alma, o tratamento que Platão dá à cidade e às instituições deve ser tomado a sério. A compreensão da cidade permite que se compreenda melhor a alma, e a correção de uma implica em melhor guia e ordenamento da outra;⁶⁶⁵ Vegetti falará da relação alma-cidade, embora não sendo de determinação completa, como de causação mútua (*mutual causation*).⁶⁶⁶

Talvez o leitor já tenha intuído onde nos levará esta analogia. A cidade, responsável pelas instituições e pelo público, corresponde à *Politikà*, enquanto a alma, preocupada com a *arete* do indivíduo, corresponde à *Ética*. Logo, Platão manifestou engenhosidade em vincular cidade e alma, pois fazê-lo foi

⁶⁶⁴ Para este problema na contemporaneidade e em Platão, ver NEHAMAS, Alexander. *Plato and the Mass Media in The Monist*, Vol. 71, No 2, Aesthetics and the Histories of the Arts (APRIL, 1998).

⁶⁶⁵ NUSSBAUM, Martha. Op. cit. (2004) p. 31.

⁶⁶⁶ VEGETTI, Mario. Op. cit. p. 13.

a maneira que encontrou de imiscuir a Ética na *Politika*.⁶⁶⁷ Ao imbricá-las, fundava a filosofia política. O retorno e a intervenção do filósofo na cavernosa *polis* são a prova desta relação.

O diálogo contém passagens abundantes e conspícuas do dever do filósofo de lançar-se, mesmo a contragosto, na mediação dos assuntos da cidade. Recusá-lo seria dar chance a ser dirigido por uma má *politeia*, pondo em risco sua própria *eudaimonia*. A *politeia*, decisiva na condução do *ethos* dos cidadãos, é elaboração não de pedras ou carvalhos, mas de homens;⁶⁶⁸ ao negar-se a açambarcá-la, o filósofo periga de ver-se submetido às normas formuladas por pessoas destituídas de *arete*.

Eis porque reluto em aceitar a tese quietista de Annas para a *República*, que despoja o texto de todos os seus componentes políticos, aspirando a um purismo ético. As teorias de Vegetti e Nussbaum, além de mais industriosas, apresentam-se-me amiúde mais convincentes. O argumento estritamente ético que Annas nos impõe, visa mesmo legitimar o uso de suas fontes tão tardias para interpretar o diálogo: “For it is remarkable that once eudaimonistic theory gets established, it carries on quite indifferently to changes in historical and political context.”⁶⁶⁹ Por ser um problema atemporal e universal, a Ética permite e justifica qualquer transposição ou lida descontextualizada de ideias – não faz diferença se o leitor da *República* é um monge beneditino enclausurado num monastério no século XIII, um Montaigne imerso nas guerras religiosas da França no século XVI ou uma professora universitária no Texas em pleno século XXI; quando se debruçam sobre o texto, todos têm acesso direto à Ética, independente da História.

Uma pista fornecida por Vegetti nos diz que esta tendência, de ler a *República* como um diálogo ético, reside num equívoco de tradução de uma

⁶⁶⁷ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2005) p. 70.

⁶⁶⁸ PLATÃO. *República*. VIII, 544D-E.

⁶⁶⁹ ANNAS, Julia. Op. cit. p. 89. Com esta passagem, Annas joga fora toda a suspensão de juízo (*epokhé*) cética que vinha tentando manter ao longo do texto (vide pp. 74, 75 e 77).

expressão contida na passagem 592A-B do livro IX. Após Gláucon sugerir que o homem preocupado com o governo interior não estará disposto a ter uma atuação política, Sócrates exclama:

- “– Pelo Perro! Estará, e muito, na sua própria cidade, mas talvez não na sua pátria, a menos que concorra um acaso divino.
- Compreendo. Referes-te à cidade que edificámos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.
- Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma *para* tornar-se a si mesmo seu cidadão [*heautòn katoikizen*]. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.”

De acordo com Vegetti, a expressão grega foi entendida por “encontrar uma cidade em si mesmo”, mas, na verdade, o termo *katoikizen*, inicialmente utilizado para designar as fundações das colônias, significa “transferir”, “estabelecer” alguém em algum lugar, e, portanto, fora de si mesmo.⁶⁷⁰

Entender a *República* na chave exclusivamente Ética seria admitir a impossibilidade da *kallipolis* no plano histórico, o que significa dizer que todo o esforço para efetivá-la seria inútil. Desta maneira, não estaria em discussão a intervenção do filósofo na *polis*. Os homens enclausurar-se-iam em si mesmos para atingir interiormente o paradigma de justiça e *eudaimonia*, afinal, estes só dependeriam da *arete*. Tal leitura, no entanto, perde de vista aquilo que Platão efetuou de mais genial quando fundou a filosofia política com a *República*: a capacidade de suplementação do mundo através de ideias.

⁶⁷⁰ VEGETTI, Mario. Op. cit. p. 14. Na edição portuguesa da Fundação Calouste Gulbenkian por mim utilizada, com tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, a expressão aparece como “fundar uma [cidade] para si mesmo.” No entanto, preferi a opção mais precisa de Vegetti, “to make himself its citizen”.

O diálogo conteria dois tipos de argumento: um de ordem ético-intelectual, outro de ordem prático-político. No primeiro, como no caso do pintor que retrata um modelo belo, mas jamais encontra nas ruas um homem equivalente em perfeição àquele de seu afresco, os filósofos devem montar com palavras o modelo da boa cidade, ainda que seja inexistente ou pareça ser irrealizável.⁶⁷¹ O segundo, derivado do primeiro, consiste em atuar na cidade histórica na qual se habita, tendo em mente o paradigma ideal montado, a fim de alterá-la, corrigi-la e melhorá-la. A teoria normativa, extraída do “céu”, comparece na *Politika*, imperfeita, servindo de parâmetro da ação humana. E não obstante a modelação depender de circunstâncias externas – ou da “boa sorte dos deuses” [*theiatykhe*] –, o homem justo estará invariavelmente imbuído do ímpeto de agir e corrigir.⁶⁷²

“– Ora certamente o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano. Embora em toda a parte se multipliquem os detratores.

– Absolutamente.

– Logo, se surgir qualquer necessidade de cuidar que se instaure nos hábitos dos homens, particulares ou públicos, o que ele lá viu, *sem se limitar a modelar-se a si mesmo*, acaso julgas que será um mau criador de temperança, justiça e de toda a virtude do povo?”⁶⁷³

Em termos gerais, poderíamos dizer que não é a correção do intelecto pelo mundo, mas do mundo pelo intelecto. Se quiséssemos ser mais precisos, diríamos que é a capacidade de correção da *Politika* pela Ética, e não a

⁶⁷¹ PLATÃO. *República*. V, 472D-E.

⁶⁷² VEGETTI, Mario. Op. cit. pp. 14-15. Estou seguindo aqui a sua divisão, embora extrapolando-a e alterando-a sensivelmente, pois o autor prefere falar em argumento intelectual e argumento moral, sem nem relacionar o intelectual com o ético e o “moral” – que prefiro chamar de prático – com o político. Sobre o assunto, ver também NUSSBAUM, Martha. Op. cit. (2004) p. 39.

⁶⁷³ PLATÃO. *República*. VI, 500C10-D9 (grifo meu).

determinação da Ética pela *Politika*. Com efeito, os valores não seriam estabelecidos por meio de uma disputa, pela persuasão e pelo gosto. Como o próprio Platão indicara linhas acima do trecho citado, seriam os valores, objetos estáveis, fixos e imutáveis (“que se mantêm *sempre* do mesmo modo”), a servir de padrão para o gosto e para a persuasão.

O objetivo de Platão era superar o problema do critério concernente aos assuntos incomensuráveis, já apontado por Sócrates no *Eutífron*:

“SÓCRATES – Mas de que discordância nascem a inimizade e a cólera? Consideremos esse tópico. Se eu e tu discordássemos a respeito de números, sobre qual fosse o maior, semelhante divergência nos faria inimigos e viria a suscitar cólera entre nós? Ou, de preferência, recorreríamos ao cálculo para nos reconciliarmos depressa a esse respeito?

EUTÍFRON – Sem dúvida nenhuma.

SÓCRATES – E se dissentíssemos sobre a diferença de tamanhos, não recorreríamos às medidas, para pormos fim à controvérsia?

EUTÍFRON – Como não?

SÓCRATES – A respeito de que, então, discordaríamos, se pudermos chegar a uma decisão, a ponto de nos encolerizarmos e nos tornarmos inimigos? Certamente não te ocorre o que seja, mas permite que to diga e considera se não será a respeito do justo e do injusto, do belo e do feio, do bem e do mal? Não são esses os temas sobre que os homens divergem e, por não encontrarem solução satisfatória, tornam-se inimigos, quando chegam a esse ponto, não apenas eu e tu, se não todos os homens?”⁶⁷⁴

O cenário do diálogo é o ano de 399 a. C., logo quando Sócrates toma notícia do processo instaurado contra si. A dramaturgia criada por Platão remetia aos eventos recentes da *Politika*, que precipitaram Atenas numa *stasis* de proporção e duração inéditas: da discórdia discursiva nascera a inimizade e a guerra. A solução encontrada por Platão para vencer o problema do critério

⁶⁷⁴ PLATÃO. *Eutífron*. 7B6-D5.

presente na *Politikà*, escorada até então na volátil persuasão pelo *logos*, foi, como dissemos reiteradas vezes, trazer para dentro dela os objetos estáveis da ontologia, representados neste caso pelos princípios da Ética capazes de discernir o Bem, ordenando e hierarquizando os valores que pautariam nossas ações.

O custo desta saída foi altíssimo. Platão pretendeu tornar os valores comensuráveis e, deste modo, eliminar o conflito (*agon*) da *Politika*. Livrá-la do conflito, contudo, resumia-se a nada menos que desfigurá-la por completo, visto que era parte integrante, e mesmo basilar, daquele tipo de experiência. Como escreveu Vidal-Naquet, “O mundo humano é normalmente conflituoso, e a atividade política consiste em objetivar os conflitos, em expô-los sem esperar anulá-los.”⁶⁷⁵ Mas na *República* já observamos a *filosofia política* em movimento. Entender como Platão operou tal metamorfose requer direcionarmos-nos para outro diálogo.

VII

No *Protágoras*, Sócrates e o sofista que dá nome ao escrito entendem que os seres humanos precisam de uma *tekhne* que os auxilie em suas escolhas práticas. Ocupam-se, assim, do seu estabelecimento. Obviamente a *tekhne* mencionada é a *Politika*. Mas se ambos estão de acordo quanto à sua importância, travam um debate em torno de sua definição.

Tomando como base o *corpus* hipocrático, que melhor discute o conceito em finais do século V a. C., a *tekhne* conteria quatro características gerais: i) universalidade; ii) possibilidade de ensino; iii) precisão (*akribeia*); iv) preocupação com a explicação.⁶⁷⁶ Veremos como a descrição de Protágoras foge à captura por este enquadramento genérico. Em linhas um tanto gerais,

⁶⁷⁵ VIDAL-NAQUET, Pierre. Op. cit. (2002) p. 197.

⁶⁷⁶ NUSSBAUM, Martha. Op. cit. (2009) pp. 84-85.

poderíamos dizer que a *tekhnē* procurava conter a contingência em nossas vidas. Martha Nussbaum destrincha os quatro pontos em relação a este objetivo:

“Universalidade e explicação geram controle sobre o futuro em virtude de sua apreensão ordenada do passado; o ensino possibilita que o trabalho passado gere progresso futuro; a precisão gera exatidão consistente, a minimização da falha.”⁶⁷⁷

A definição concedida por Sócrates claramente se adequa a tais pretensões. O filósofo mostrava-se extremamente desconfortável ante a confusão usual da deliberação prática e à sua falta de método e rigor. Aspirava a que fosse um procedimento mais preciso, que lhe pudessem ser ofertados contornos científicos, e para isso a comparará à prática de contagem e medição. A filosofia deveria ser capaz de domar a *tykhē*, de nos tornar aptos a exercer um controle sobre o presente e o futuro, eliminando a precariedade e a vulnerabilidade de nossas vidas ao sistematizar um conhecimento que nos permitisse ter uma maior margem de previsibilidade antes de agirmos.⁶⁷⁸

Sócrates prescreve a descoberta desta racionalidade prática como meros meios instrumentais a serviço de um fim externo – como a obtenção de justiça ou do bem viver. Mas ocorre que este é apenas um dos tipos possíveis das *tekhnai*.⁶⁷⁹ Além das produtivas, como a dos artesãos, que geram um objeto externo à ação (o sapato feito pelo sapateiro, por exemplo), há aquelas como a médica, cujo fim é impreciso e parte do trabalho daquele que age é exatamente delimitá-lo (o que é a saúde? médicos podem discordar quanto à

⁶⁷⁷ *Ibid.*, pp. 85-86.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, pp. 79-83.

⁶⁷⁹ Segundo Nussbaum, Terence Irwin, em seu *Plato's Moral Theory*, quer nos fazer crer que o único tipo de *tékhnē* existente seria aquele cujo resultado são produtos externos. Logo, toma a definição socrática como a única verdadeira e plausível, tornando a discussão no *Protágoras* quase um fingimento, ou mesmo irrelevante. (*Ibid.*, p. 86.)

sua definição, e jamais um médico pode pretender curar alguém se não possuir minimamente uma noção, para si mesmo, do que ela seja); temos ainda uma terceira, desinvestida de produto, cujos fins são puramente internos e intrínsecos, como é a *tekhne* do músico (cessa a ação do flautista, cessa o efeito, isto é, o som).⁶⁸⁰

Protágoras inscreverá a *tekhne politike* nesta última categoria. Cessava a deliberação da *Ekklesia* na *ágora*, cessava a *Politika* – os seus efeitos, tais como precipitar-se na guerra ou aumentar impostos, concernem a outra coisa, assim como os comentários do público após sair do concerto e os efeitos que dele possam advir, como uma criança, maravilhada, resolver aprender um instrumento, ou um crítico, chegando em casa, recordar-se da música a fim de escrever uma resenha a ser estampada no jornal da manhã seguinte.

Sócrates, por sua vez, como era de se esperar, discorda da classificação de Protágoras, alocando a *tekhne politike* na primeira categoria. Isto é relevante por dois motivos. Em primeiro lugar, sustentar que a *tekhne politike* gera um produto, um fim externo a si mesmo, já é pôr os pés na ontologia. A aferição da *tekhne* nunca estará voltada para a ação, para a execução, e sim para o objeto produzido. Ninguém avalia a excelência de um pintor, de um escultor ou de um sapateiro em virtude do modo pelo qual dão suas pinceladas, esculpem o mármore ou costuram o couro do sapato. O que conta é o produto final: o quadro, a escultura, o sapato. E tal produto pode ser manejado independente da interrupção da ação. Um crítico de arte, contemplando uma pintura, poderia aproximar-se, olhá-la por diferentes perspectivas, vê-la em um determinado dia e vinte anos depois retornar para encontrá-la exatamente no mesmo lugar, estática e inalterada – embora ele tenha se alterado, provavelmente alterando a sua percepção. A diferença da pintura e escultura para o sapato, com o qual Sócrates compara a *tekhne politike*, assenta-se no fato

⁶⁸⁰ *Ibid.*, pp. 86-87.

de que os primeiros não têm um uso além da fruição estética, enquanto parte da avaliação do sapato consiste em saber se ele calça bem, se é confortável etc.⁶⁸¹

Retomando o ponto, colocando-o de maneira mais clara, a produção de um objeto externo à ação e a sua conseqüente manipulação permitem que se tenha maior precisão do êxito da técnica; porém, tal êxito não é medido pela ação, mas pelo produto. Em segundo lugar, a equiparação de Sócrates da *tekhne politike* com a atividade do sapateiro nos chama particularmente a atenção porque o sapateiro, antes de confeccionar o sapato, deve ter a imagem mental – a *ideia* – do sapato, para só então começar a produzir. Ora, este método não é semelhante àquele exigido do filósofo, tal como apresentado n’*A República*, que deveria intervir no mundo partindo de um modelo intelectual e racional – no caso, ético – pré-concebido?

O músico, e se quisermos retornar a Homero, o poeta, pode ter a partitura ou a poesia completa em sua mente. Contudo, diferentemente do sapato para o sapateiro, ela não lhes aparece em sua integralidade como uma imagem ou um quadro. É no recitar e no tocar, ou seja, na sucessão, e não no espaço, que se desenrola e se revela o fim de sua atividade. O fim e a direção são dados pelo curso dos movimentos. O poeta se recorda dos versos conforme os recita. Nunca terá, assim como o músico não tem, no espaço, em apenas um instante, a totalidade daquilo que performará; nem o poeta pode recitar todas as palavras do poema de uma só vez, nem o músico poderá realizar toda a sinfonia com apenas um sopro na flauta.

Não são triviais, portanto, nem tratam-se de coincidência, as escolhas feitas por Protágoras e Sócrates para dissertarem sobre a prática da

⁶⁸¹ A exceção para a arte seria se a considerássemos em termos não contemporâneos, ou seja, se a tomássemos na acepção antiga, medieval e moderna, onde vemos a pintura, assim como a escultura, detendo um uso fortemente litúrgico e pedagógico. Neste sentido, poderíamos compará-la ao sapato e avaliar seu mérito caso conseguissem transmitir o ensinamento que pretendiam ou despertassem o sentimento que procuravam suscitar.

deliberação. A opção do sofista pela música condiz muito mais com a prática política tal como estamos a delineá-la desde o primeiro capítulo, afeita ao fluxo e à mutabilidade.⁶⁸² Basta recordarmo-nos das tragédias, onde a abertura ao imponderável obrigava a que a ação e a deliberação fossem conduzidas sem teoria prévia, quase de improviso. Nussbaum, sintetizando as duas posições, endossa que o caminho tomado por Protágoras era o da *Politika* exercitada no cotidiano de Atenas:

“Protágoras, conservador e humanista, almeja uma *tékhnē* que se mantenha próxima à prática usual de deliberação, sistematizando-a apenas ligeiramente. Sócrates, mais profundamente dominado pela urgência dos problemas práticos humanos, considera-a insuficiente. Cumpre irmos além, sermos mais plenamente científicos, se queremos ‘salvar nossas vidas’ – mesmo que a ciência torne diferentes essas vidas salvas.”⁶⁸³

A esta altura, seria legítimo que o leitor retorquisse: “mas não disseste nos capítulos quinto e primeiro que a logologia punha coisas no mundo, tais como objetos? E que sapateiro e filósofo também estão a pôr coisas no mundo, provenientes de suas ideias? Em que consistiria a diferença? Por que chamar uma de logologia, e outra, de ontologia?” Bem, passemos à resposta.

A distinção da *Politika* (e da sofística), logológica, para a filosofia política, ontológica, é que a primeira se ocupa com o viver, resolvendo os dilemas que aparecem, quando aparecem; ou seja, antes de pôr, não sabia o que poria – como na poesia de Gullar. Já a segunda se preocupa com o bem viver, com a “regra de vida que devemos adotar”,⁶⁸⁴ isto é, pré-estabelece um modelo, um padrão, um objetivo a servir de norte, buscando ao máximo executar este plano, afastando-se dos dilemas e contingências que possam

⁶⁸² “[...] entidades tangíveis não eram o conteúdo de política (a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses).”, escreverá Hannah Arendt. Op. cit. (2010) p. 243.

⁶⁸³ NUSSBAUM, Martha. Op. cit. (2009) p. 88.

⁶⁸⁴ PLATÃO. *República*. I, 352D.

aparecer e retirá-la de seu caminho. Neste caso, a demiurgia estaria na passagem da ideia à ação – se é que seja apropriado falar em demiurgia, pois o filósofo político dirá que a ideia não fora criada ou concebida, mas é universal, já estava lá como um princípio, e daí falarmos em ontologia. No outro, a demiurgia faz-se da passagem da ação (ou do discurso) aos seus efeitos, inexistindo qualquer ideia prévia – portanto, logologia ao invés de ontologia.

Recobrando novamente a concentração no diálogo, agradecer-me-ia acrescentar mais uma ponderação. Platão foi um pensador sutilíssimo, e nem um pouco inocente. O deslocamento do sentido da *tekhne politike* da música para o artesanato, da logologia para a ontologia, fora implementado no *Protágoras*, diálogo ambientado em 433 a. C., dois anos antes da Guerra do Peloponeso. Platão, portanto, tentou revestir a *Politika* deste novo sentido dramaturgicamente antes de sua crise. Também seríamos desatentos se nos passasse despercebido o fato de a *República* transcorrer por volta de 422-21 a. C.,⁶⁸⁵ justamente no período de trégua da Guerra do Peloponeso, mas pouco antes de reiniciarem as hostilidades, e de ser exatamente neste diálogo que a teoria formulada no *Protágoras* é operacionalizada.

Ainda que não fosse o seu intuito, Platão, utilizando personagens e contextos históricos em seus diálogos, acabou interferindo diretamente na narrativa histórica que seria construída sobre o período. Na tradição do pensamento político, historiadores e tragediógrafos, testemunhas oculares da experiência política, foram preteridos pelo remetimento exaustivo e compulsivo a Platão e Aristóteles. Até onde me foi permitido estudar, nos falta uma obra que se dedique a investigar de que maneira estes dois filósofos

⁶⁸⁵ NUSSBAUM, Martha. Op. cit. (2004) p. 27. Também da mesma autora Op. cit. (2009) p. 81. Interessante notar que o *Teeteto*, diálogo escrito por volta de 368-67 a. C., onde é apresentado o problema da incomensurabilidade e a famigerada frase de Protágoras, está ambientado em 399 a. C., ano da condenação de Sócrates, que sucumbiu precisamente à incomensurabilidade do discurso. (VON FRITZ, Kurt. Op. cit. p. 243).

pretenderam alterar a História, influenciando decisivamente a narrativa sobre os eventos passados, além do quão bem sucedidos foram nesta empreitada, fosse ela deliberada ou não.

Platão e Aristóteles fizeram a filosofia, derrotada em Atenas no século V, triunfar para as gerações vindouras. A glorificação de Sócrates, a detração dos sofistas, a filosofia política como *Politika*, sedimentar-se-iam no imaginário das sociedades como verdades incontestáveis. Por quê a Tradição, com exceção de alguns poucos de erudição ímpar sobre Grécia, como Hobbes, caiu nesta falácia, preferindo a versão filosófica à verossímil, não arrisco explicar. Limito-me a dizer que desde a deflagração da Guerra do Peloponeso, assistimos a um definhar progressivo da *Politika*, que perpassa pelo crescimento do quietismo em Atenas, se arrasta até a condenação de Sócrates em 399 a. C., morrendo quando Platão inaugura a *filosofia política*, desfigurando por completo aquele modo de vida. A *Politika*, então, deixou de ser uma experiência ordinária, circunscrita historicamente, para tornar-se uma *Ideia*, uma subárea de outras disciplinas, conceito banal aplicável a toda e qualquer sociedade, em todo e qualquer tempo, desprovida de seus elementos mínimos.

A filosofia política está mais a falar de Ética que de *Politika*. Aqueles que seguem Platão e Aristóteles, portanto, pensam discorrer sobre uma coisa, quando bem estão a falar de outra. O desaparecimento da *polis* e o direcionamento ético da filosofia, a partir do século III a. C., são indícios que corroboram a morte da *Politika*. Renato Lessa percebera que “as filosofias do helenismo sugerem a vitória dessas dinâmicas despolitizadoras”.⁶⁸⁶ Epicurismo, estoicismo, neoplatonismo, aristotelismo, e mesmo o ceticismo, contêm um traço idiótico. Por vias diversas, predominantemente interiores e pessoais, buscavam atingir a *eudaimonia*, cuja definição também comportava

⁶⁸⁶ LESSA, Renato. Op. cit. (2007) p. 114.

disparidade.⁶⁸⁷ Porém, uma das condições comuns de seu alcance era a imperturbabilidade (*ataraxia*). Ora, mas se a *Politika* estava marcada por um espírito agônico, e este espírito agônico conduzia a índices imensuravelmente trágicos de perturbabilidade, apenas se fossemos muito insensatos ou transigentes diríamos que o pensamento inaugurado por Platão e Aristóteles teria algo de *Politika*.

Que o leitor não me entenda mal. Não pretendo defender que Platão, Aristóteles e o resto da Tradição da teoria política, desde os modernos até nossos contemporâneos, não tenham nada a nos ensinar. Segundo penso, eles têm, e muito. Aprendemos imensamente sobre moral, ética, estética, metafísica, justiça, governo, lógica, linguagem... Mas crer que algum deles nos acrescente algum conhecimento sobre *Politika* é um desacerto rude; é aderir à narrativa forjada pela Tradição. A filosofia política, a teoria política ou a ciência (da) política, enquanto campos que pretendem falar da *Politika*, são natimortos. E concordo com a “observação brilhantemente impertinente” de Pascal, segundo a qual a parte supostamente política das filosofias de Platão e Aristóteles é a mais fraca, se comparada com a força de suas proposições ontológicas e lógicas – como comparar o *Político* com o *Timeu*, ou a *Política* com a *Metafísica*? Se escreveram sobre *Politika*, talvez o tenham feito porque ela estava em decadência e ouviam e viam muitos desatino sobre o assunto.

“Eles [Platão e Aristóteles] eram pessoas de bem e, como as outras, riam com seus amigos; e quando quiseram se divertir escreveram as *Leis* e a *Política*. Essa parte de suas vidas foi a menos filosófica e a menos séria. (...) Se escreveram sobre política foi como que para pôr ordem em um hospício; e se deram a impressão de estar falando sobre uma grande coisa, é porque sabiam

⁶⁸⁷ Em geral, a *eudaimonia* das filosofias helenistas era atingida com a “boa vida” ou com o “bem viver”. Este ideal ético era bastante diferente da definição de *eudaimonia* concedida por Tucídides na época da Guerra do Peloponeso, muito mais condizente com a *Politikà*: “felicidade é liberdade e liberdade é coragem”. (*História da Guerra do Peloponeso*. II, XLIII, 4.)

que os loucos de que falavam pensavam ser reis e imperadores. Adotaram seus princípios para tornar a loucura deles a mais inofensiva possível.”⁶⁸⁸

Mas ao julgarem que escrevendo o que escreveram, tratavam de *Politika* e poderiam salvá-la da morte pela mumificação, não seriam Platão e Aristóteles aqueles pacientes do hospício que agem como diretores e psiquiatras dos outros loucos? Não seria este o mais louco dos loucos, por crer-se são?

Ao debruçarmo-nos sobre obras que definiram-se ou foram definidas assim, como de “filosofia política”, porém, certamente estaremos diante de reflexões fecundas: pouco importa se pretende reportar ou advogar, descrever ou normatizar, todo livro produz efeitos performativos, e às vezes da história dos erros calham de brotar invenções e aventuras mais interessantes. Talvez esta dissertação não passe de um grande erro, quem sabe? Uma empresa *quijotesca* contra moinhos de vento. Em minha errância por estas veredas, vou encontrando assuntos com os quais me distrair, para que o tempo me passe.

⁶⁸⁸ PASCAL, Blaise. *Pensées*. apud ARENDT, Hannah. Op. cit. (2008). p. 173-74. Logo acima da citação de Pascal, a pensadora diz que o vôo de Minerva evocado por Hegel “representava Platão e Aristóteles surgindo, por assim dizer, dos desastres da guerra do Peloponeso. Não a filosofia, mas a filosofia *política* de Platão e Aristóteles nasceu do declínio da *polis*, ‘uma forma de vida que havia envelhecido’.” (*Ibid.*, idem.)

Apêndice: O fundamento da *não-contradição*

Aqui, vejo-me impelido a acrescentar uma observação tão longa quanto importante. No quinto capítulo cheguei à distinção entre deliberação e ato de deliberar, revelando a presença de um pressuposto ético em Aristóteles, que antecede e fundamenta toda a sua teoria da deliberação, através de uma meditação pessoal, sem qualquer aparato crítico que a legitimasse, com exceção de meu escrutínio. Entretanto, após ter escrito este tópico, deparei-me com um argumento semelhante – e mais radical –, formulado por Barbara Cassin. Em dado momento de sua obra *Se Parmênides*, a pensadora dedica-se a investigar o princípio da *não-contradição*, desenvolvido por Aristóteles na *Metafísica*. Como sabemos pelo próprio filósofo, a *não-contradição*, em sendo um princípio primeiro, antipotético, fundamento de todo conhecimento e demonstração (*apodeixis*), não pode, ele mesmo, ser demonstrado, uma vez que isso exigiria um princípio anterior que o legitimasse – e seríamos, assim, compulsoriamente conduzidos a um regresso ao infinito. Portanto ele só pode ser exibido (*epideixis*), por meio de uma refutação (*elengkhos*), ou seja, através das premissas do adversário chegar-se a uma conclusão oposta.

Desta maneira, Aristóteles alega que aqueles que pedem a demonstração do princípio o fazem por (i) pura ignorância ou (ii) por sofisma. A “prova irrefutável” que nos concede consiste em um exame de *escolhas práticas* tomadas cotidianamente por todos os humanos, escolhas estas que nos impelem, segundo ele, à ação e à vida.

O exemplo dado é o do homem diante do abismo. Alguém que caminha e porventura vem a deparar-se com um precipício, procurará desviar ao invés de seguir adiante (é aquilo que o filósofo chama de “princípio de razão”). Se seguisse, precipitando-se para a morte, seria por ignorância, por desconhecer os efeitos provenientes da queda ou mesmo por desconhecer que

prosseguir acarretasse uma queda; tais pessoas seriam dissuadidas facilmente de sua intenção. Note-se, porém, que Aristóteles já estabelece implicitamente em sua refutação que a escolha prática seja determinada por uma concepção ética: escolhamos A ao invés de B porque A é melhor que B; não cair e viver é melhor que cair e morrer.

Sua explicação, todavia, não satisfaz todos os casos. Para os sofistas, por exemplo, cair seria uma escolha de vida (o suicídio). Com efeito, se as pessoas não tomam em todas as ocasiões a mesma escolha prática, a refutação de Aristóteles é invalidada: os sofistas põe o problema da incomensurabilidade no plano ético. Como fazer, então, para provar o princípio da *não-contradição*? Aos que o negam pela via da experiência, Aristóteles dirá que a resposta só poderá ser concedida no âmbito do discurso, e é aqui que o filósofo começa precisamente a entregar o jogo.

Para Aristóteles, quando alguém fala, supostamente significa. Ou seja, aquele que fala, mesmo quando fala a fim de refutar o princípio da *não-contradição*, acaba por legitimá-lo, pois ao falar pretende comunicar algo, e não outra coisa. Logo, assume que há uma distinção ontológica entre A e B; não se poderia falar negando o princípio da *não-contradição* ao mesmo tempo em que se o afirma. Assim como no caso prático do ignorante havia uma escolha (cair ou não cair), há também no plano do discurso: aquele que fala *escolhe* ser um ser falante e dizer algo ao invés de nada. Segundo Aristóteles, esta seria uma escolha pela humanidade. Ou falamos e, por coextensão, ao significarmos e comunicarmos, escolhamos distinguir (assumindo portanto a *não-contradição* e o princípio de *identidade*), ou permanecemos mudos, tal como plantas, inexistindo debate possível. Por isso, prossegue Aristóteles, sequer se trata de persuadir o interlocutor da validade deste argumento, como ocorria no caso do ignorante; no plano do discurso, aquele que visa refutar o princípio da *não-contradição* seria constrangido a aceitá-lo, no ato mesmo de tentar refutá-lo (isto é, de começar a falar, a significar e a distinguir). Aqui não é preciso

remetimento extrínseco. A força do argumento residiria tão-somente na própria linguagem.

Contudo, os sofistas reapresentam um desafio (insuperável, creio) a Aristóteles: fazem a escolha pela humanidade, isto é, escolhem falar, mas, quando falam, não pretendem significar coisa alguma, não pretendem dizer o Ser – e a prova está no *Tratado do não-ser* de Górgias, que conclui: “nada é”. O discurso do sofista não tem nada a dizer, ele simplesmente diz, não importa o quê. Desta forma, inaugura o que Cassin nomeia como o “princípio da indiferença”, em contraposição ao “princípio da razão”. Esclarece a autora:

“O princípio da razão obriga a escolher o melhor e a agir antes assim que de outro modo, ele obriga a falar de maneira não contraditória e, assim, dizer o que é. Mas para o sofista, todos os ‘algo’ têm o mesmo valor e não há razão para escolher um de preferência a outro.”⁶⁸⁹

Não há motivo algum para preferirmos isto àquilo ou falarmos deste modo e não de outro. Logo, no fundamento da legitimação do princípio da *não-contradição*, também a nível linguístico, subjaz um pressuposto ético. Donde concluímos, em acordo com Cassin, que o princípio da *não-contradição* não é apenas um princípio lógico, tampouco ontológico, mas essencialmente um princípio ético! Em outros termos, o mesmo artifício que notáramos Aristóteles utilizando para o tema da deliberação é replicado na raiz mesma de sua filosofia, ou seja, na *Metafísica*, almejando, em ambos os casos, neutralizar a incomensurabilidade.

Explico. Passando em revista o argumento de Aristóteles, distingamos três instantes:

- 0) As coisas não são idênticas umas às outras, nem contraditórias.

⁶⁸⁹ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2015) p. 100.

A não é igual a B. (Argumento ontológico)

1) Como provamos a *não-contradição*? Pela escolha prática.

Escolhemos A ao invés de B.

Por que?

Porque A é melhor do que B. (Argumento ético)

Temos até aqui que o argumento ontológico da *não-contradição* (0) se justifica por uma visível distinção prática, de caráter ético (1).

2) Mas se as pessoas escolhem B ao invés de A?

(Argumento sofisticado)

3) Basta que comecem a falar para que passem a significar, logo, demonstrando o princípio da *não-contradição*.

(Argumento linguístico de Aristóteles)

Façamos o caminho inverso, partindo do fim, isto é, do ponto 3. Já vimos como Aristóteles esteve influenciado pela concepção segundo a qual a linguagem tem por tarefa dizer o Ser. Existiria, portanto, uma correspondência entre a *physis* e a gramática, entre o mundo e a língua. Tenho um palpite sobre uma das razões que poderiam tê-lo levado a pensar assim. Desconfio que o fato de ser monoglota, como a maioria dos gregos antigos, fez com que Aristóteles sequer hesitasse em afirmar que a estrutura da língua grega decalcava a verdadeira estrutura e ordem das coisas. O desconhecimento, e mesmo o desprezo por outras línguas, tornou-se-lhe um obstáculo à percepção de que cada língua é estruturada e, por conseguinte, estrutura o mundo de uma forma. Algumas inclusive prescindem da palavra Ser.

Este seria mais um argumento a favor da ideia do aspecto logológico da linguagem. Poderíamos arriscar dizer que, em geral, as teorias ontológicas

da linguagem pendem para o *monoglotismo*. Portanto, a resposta do ponto 3 de Aristóteles é inválida. Repõe-se a pergunta do ponto 2 (“se as pessoas escolhessem B ao invés de A”), cuja única possibilidade de resposta será retornando ao plano da *práxis*. Mas retornando a ele, Aristóteles ver-se-á enclausurado na mesma resposta que teve de dar ao ignorante, e que não persuade o sofista: “A é melhor do que B porque A e B não são o mesmo, e a prova está em que os homens escolhem um ao invés do outro.” Ora, o sofista redarguirá, “como saber que A é melhor do que B, se alguns escolhem A e outros escolhem B?” Aqui a incomensurabilidade ainda estaria no plano ético, como foi descrita no quinto capítulo da dissertação, mostrando que a resposta ética para a justificação ontológica não funciona.

Porém, uma pergunta se sucede: “e mais, se A não é melhor do que B, como saberemos então que A é diferente de B?” O sofista repõe o problema da incomensurabilidade, mas agora no plano metafísico, contestando a ontologia. Qual é a sua consequência? O sofista desvela um pressuposto anterior ao ponto 0 em Aristóteles:

- 1) Uma coisa/valor é melhor que o outro.

A é melhor do que B. (Argumento ético)

0) As coisas não são idênticas umas às outras, nem contraditórias.

A não é igual a B. (Argumento ontológico)

Em termos mais diretos, os sofistas nos mostram que o fundamento do princípio da *não-contradição* é um princípio ético! Antes de estabelecer a possibilidade da distinção ontológica (A é diferente de B), o filósofo já havia estipulado que é permitido falar que A é melhor do que B. Logo, não é porque A é diferente de B que A é melhor do que B, mas precisamente o oposto: porque A é melhor do que B que A é diferente de B. Quando indagássemos

por este fundamento (“por que A é melhor do que B?”), não encontraríamos nada além de uma mera crença ou opinião. Por isso Cassin escreve:

“[...] Aristóteles não tem razão em sustentar que o princípio da não-contradição é absolutamente primeiro, pois sua afirmação requer uma decisão prévia, implicando ela própria que tudo não é igual ou indiferente, mas que há um mais, um preferível, um melhor.”⁶⁹⁰

Estes são os frágeis alicerces da teoria da *identidade* e da *não-contradição*, isto é, os mesmos de quaisquer discursos humanos. Não há neles nenhuma verdade absoluta. Aristóteles parece ter feito algo que Nietzsche se queixa, com razão, como a “idiosincrasia dos filósofos”: “confundir o último e o primeiro”.⁶⁹¹ Assim como havia feito para a deliberação, estabelecendo de antemão um critério ético, assim o faz para a ontologia e para a metafísica, estabelecendo o mesmo critério ético que, afinal, vem se revelando como o fundamento de toda a sua filosofia.

⁶⁹⁰ CASSIN, Barbara. Op. cit. (2015) p. 98.

⁶⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. (2006) p. 27.

Bibliografia

Fontes:

- ANÔNIMO. *De Melisso Xenophane Gorgia* (ed. bilíngue) in CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- ANTIFONTE. *Sobre a verdade* in CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Editora 34, 2005. (Seção “Documentos”, pp. 303-309)
- _____. *Primeira Tetralogia* in CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Editora 34, 2005. (Seção “Documentos”, pp. 311-329)
- ARISTÓFANES. *As rãs*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- ARISTÓTELES. *Poética* (ed. bilíngue). São Paulo: Editora 34, 2015.
- _____. *Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *Nicomachean Ethics*. (translated by H. Rackham). Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1934. (Consultado no site *Perseus*)
- _____. *Politics*. (translated by H. Rackham). Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1944. (Consultado no site *Perseus*)
- LAËRCE, Diògene. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Le Livre de Poche, 1999.
- EMPÍRICO, Sexto. *Contra os retóricos* (ed. bilíngue). São Paulo: Editora Unesp, 2013.

- _____ . *Adversus Mathematicos* (VII, 65-87) in CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Editora 34, 2005. (Seção “Documentos”, pp. 283-291)
- _____ . *Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- EURÍPIDES. *Hipólito* (ed. bilíngue). São Paulo: Editora 34, 2015.
- _____ . *Héracles* (ed. bilíngue). São Paulo: Editora 34, 2014.
- HERÓDOTO. *Histórias* (Livro I – *Clio*). São Paulo: Edipro, 2015.
- HESÍODO. *Teogonia*. (ed. bilíngue). São Paulo: Hedra, 2013.
- HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.
- _____ . *Odisseia* (ed. especial). São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates / Críton* (ed. bilíngue). Belém: Ed.ufpa, 2015.
- _____ . *Laques / Eutífron* (ed. bilíngue). Belém: Ed.ufpa, 2015.
- _____ . *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____ . *Eutídemo* (ed. bilíngue). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2011.
- _____ . *Carta VII* (ed. bilíngue). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei* (ed. bilíngue). São Paulo: Perspectiva, 2015.
- _____ . *As Traquínias* (ed. bilíngue). São Paulo: Editora 34, 2014.
- _____ . *Filoctetes* (ed. bilíngue). São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____ . *Antígone* (ed. bilíngue). São Paulo: Perspectiva, 2009.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- XENÓFANES. *Memorabilia / Oeconomicus* (ed. bilíngue). London: Loeb Classical Library, 1923.

Livros:

- ADKINS, Arthur. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. London: Oxford University Press, 1960.
- APFEL, Lauren J. *The Advent of Pluralism: Diversity and Conflict in the Age of Sophocles*. New York: Oxford University Press, 2011.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARGAN, Giulio. *História da arte italiana: Da Antiguidade a Duccio – vol. 1*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, O Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- CALVINO, Italo. *Le città invisibili*. Milano: Mondadori Editore, 2013.
- CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: O tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- _____. *A Invenção da Mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Distrito Federal: UnB, 1992.
- EINSTEIN, Albert. *A Teoria da Relatividade Especial e Geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.
- _____. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

- FERREIRA, José R. & LEÃO, Delfim F. *Dez grandes estadistas atenienses*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FINLEY, Moses. *The World of Odysseus*. New York: The Viking Press, 1954.
- GARIN, Eugenio. *Medioevo e Rinascimento: Studi e ricerche*. Bari: Editori Laterza, 2007.
- GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. São Paulo: Difel, 1980.
- GOETHE, J. W. & SCHILLER, J. F. *Correspondência*. São Paulo: Hedra, 2010.
- GRIFFIN, Jasper. *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1983.
- HAVELOCK, Eric. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. São Paulo: Editora Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HAWKING, Stephen. *Uma Breve História do Tempo*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature: Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- _____ . *História natural da religião*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- JARDIM, Eduardo. *Mário de Andrade: Eu sou trezentos: vida e obra*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015.
- KLEMPERER, Victor. *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da Servidão Voluntária* (ed. bilíngue). São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LESSA, Renato. *Vox Sextus: Pluralidade dos Mundos, Estratégias Cognitivas e Conhecimento Ordinário na Filosofia Política dos Modernos*. (Vol. 1). Tese datilografada. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1992.
- LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Cleisthenes the Athenian: an essay on the representation of space and time in Greek political thought from the end of the sixth century to the death of Plato*. New York: Humanity Books, 1996.
- LEVI, Primo. *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi Editore, 2014.
- MANVILLE, Philip Brook. *The Origins of the Citizenship in Ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- MOSSÉ, Claude. *O Processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- _____. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo (Séculos VIII-VI a. C.)*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *A República de Platão: a boa sociedade e a deformação do desejo*. Porto Alegre: Editora Bestiario, 2004.
- PAVESE, Cesare. *Dialoghi con Leucò*. Turim: Einaudi, 2014.
- PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau: o discurso político e as belas-letas in A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

- QUEIRÓS, Bartolomeu Campos de. *Vermelho amargo*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento - política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. Porto Alegre: LP&M, 2013.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platão e a arte de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial / Editora Barcarolla, 2010.
- SHAKESPEARE, William. *Macbeth in The Complete Works*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- _____. *The Tragedy of King Lear in The Complete Works*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado Político*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- STONE, I. F. *O Julgamento de Sócrates*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SWIFT, Jonathan. *Viagens de Gulliver*. São Paulo: Penguin Classics Companhia, 2010.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- VEYNE, Paul. *Os gregos acreditavam em seus mitos?: ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

- VIDAL-NAQUET, Pierre. *O Mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- ZWEIG, Stefan. *Montaigne*. São Paulo: Mundaréu, 2015.

Capítulos de Livros:

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Excursão I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento* in *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *Per un'ontologia dello stile* in *L'uso dei corpi (Homo sacer, IV, 2)*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014. [Parte III: pp. 286-297]
- ANNAS, Julia. *The inner city: ethics without politics in the Republic* in *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. [Cap. 4: pp. 72-95]
- ARENDT, Hannah. *O que nos faz pensar?* in *A vida do espírito (Volume 1. O Pensar)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. [Cap. 3: pp. 147-216]
- AUBENQUE, Pierre. *Antropologia da prudência* in *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008. [Cap. 3: pp. 107-244]
- _____. *Sobre a amizade em Aristóteles* in *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008. [Apêndice I: pp. 285-292]
- CARTER, L. B. *Fame and Honour* in *The Quiet Athenian*. Oxford: Clarendon Press, 1986. [Cap. 1: pp. 01-25]
- _____. *431: Apragmones and the Athenian Empire* in *The Quiet Athenian*. Oxford: Clarendon Press, 1986. [Cap. 2: 26-51]

- CASSIRER, Ernst. *A Clue to the Nature of Man: the Symbol in An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday Anchor Books, 1944. [Cap. 2: pp. 41-44]
- _____. *Myth and Religion in An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday Anchor Books, 1944. [Cap. 7: pp. 97-141]
- _____. *Language in An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday Anchor Books, 1944. [Cap. 8: pp. 142-175]
- DERRIDA, Jacques. *Do suplemento à fonte: a Teoria da escritura in Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973. [pp. 327-386]
- DODDS, Eric. *Agamemnon's Apology in The Greeks and the Irrational*. Berkley/Los Angeles: University of California Press, 1951. [Cap. 1: 01-27]
- _____. *From Shame-Culture to Guilt-Culture in The Greeks and the Irrational*. Berkley/Los Angeles: University of California Press, 1951. [Cap. 2: 28-63]
- FRÄNKEL, Hermann. *Early Greek Literature: Survival and Ostensible Origin in Early Greek Poetry and Philosophy: A history of Greek epic, lyric and prose to the middle of the fifth century*. New York / London: Harcourt Brace Jovanovich, 1975. [Cap. 1: 01-05]
- _____. *Homer in Early Greek Poetry and Philosophy: A history of Greek epic, lyric and prose to the middle of the fifth century*. New York / London: Harcourt Brace Jovanovich, 1975. [Cap. 2: 06-93]
- FINLEY, Moses. *A Política in Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1997. [Cap. 3: pp. 67-88]
- GINZBURG, Carlo. *Descrição e citação in O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. [Cap. 1: pp. 17-40]

- _____ . *Paris, 1647: um diálogo sobre ficção e história* in *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. [Cap. 4: pp. 79-93]
- HARTOG, François. *Viajantes e Homens-Fronteira* in *Memória de Ulisses: Narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. [Introdução: pp. 13-25]
- _____ . *O Retorno de Ulisses* in *Memória de Ulisses: Narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. [Cap. 1: pp. 27-58]
- HAVELOCK, Eric. *The Homeric State of Mind (Parte I: The Image-Thinkers)* in *Preface to Plato*. Massachusetts: Harvard University Press, 1963. [Cap. 8: pp. 134-144]
- HEIDEGGER, Martin. *O faltante, o final e a totalidade* in *Ser e Tempo* (ed. bilíngue). Campinas: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012. [§48: pp. 667-679]
- KERFERD, G. B. *Os sofistas como um fenômeno social* in *O Movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 1999. [Cap. 3: pp. 31-44]
- _____ . *Dialética, antilógica e erística* in *O Movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 1999. [Cap. 6: pp. 103-117]
- _____ . *A controvérsia nomos-physis* in *O Movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 1999. [Cap. 10: pp. 189-221]
- MORRALL, John B. *O Sonho Político Grego* in *Aristóteles*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. [Cap. 1: 05-16]
- MUNIZ, Fernando. *Vidas efêmeras, prazeres épicos* in *Prazeres ilimitados: Como transformamos os ideais gregos numa busca obsessiva pela satisfação dos desejos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. [Cap. 1: pp. 23-41]
- NIETZSCHE, Friedrich. *O problema de Sócrates* in *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. [Cap. 2: pp. 17-24]

- _____ . *A "razão" na filosofia* in *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. [Cap. 3: pp. 25-30]
- _____ . *O que devo aos antigos* in *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. [Cap. 10: pp. 101-108]
- PAZ, Octavio. *Poesia e História* in *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. [pp. 191-217]
- SNELL, Bruno. *A Concepção do Homem em Homero* in *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992. [Cap. 1: pp. 19-46]
- _____ . *A Fé nos Deuses Olímpicos* in *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992. [Cap. 2: pp. 47-65]
- VLASTOS, Gregory. *The historical Socrates and Athenian democracy* in *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1994. [Cap. 4: pp. 87-108]
- _____ . *Why was Socrates condemned?* in *Socrates: ironist and moral philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1991. [Additional Notes. 6.6: pp. 293-296]
- WILLIAMS, Bernard. *The Liberation of Antiquity* in *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. [Cap. 1: pp. 01-20]
- _____ . *Centres of Agency* in *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. [Cap. 2: pp. 21-49]
- WOLFF, Francis. *Da política até a Política de Aristóteles* in *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. [Cap. 1: pp. 07-34]
- ZUMTHOR, Paul. *A epopeia (Parte II "As formas")* in *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. [Cap. 6: pp. 111-136]

Ensaio:

- ARENDT, Hannah. *Sócrates* in *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2012. [pp. 45-84]
- _____. *Introdução na Política* in *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2012. [pp. 144-265]
- BERLIN, Isaiah. *Two Concepts of Liberty* in *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. London: Chatto & Windus, 1997. [pp. 191-242]
- _____. *Herder and the Enlightenment* in *The Proper Study of Mankind*. London: Chatto & Windus, 1997. [pp. 359-435]
- _____. *Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought* in *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. Princeton: Princeton University Press, 2013. [pp. 73-94]
- BORGES, Jorge Luis. *El Último Viaje de Ulises* in *Nueve Ensayos Dantescos (Obras Completas: 1975-1985)*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1989. [pp. 354-356]
- _____. *Las Versiones Homéricas* in *Discusión (Obras Completas: 1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974. [pp. 239-243]
- BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais* in *Nova história em perspectiva (Vol. 1: Propostas e desdobramentos)*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. [pp. 86-121]
- BRECHT, Bertolt. *Sócrates* in *Histórias do sr. Keuner*. São Paulo: Editora 34, 2006. [p. 50]
- CALVINO, Italo. *Le Odissee nell'Odissea* in *Perché leggere i classici*. Milano: Mondadori Editore, 2011. [pp. 14-22]
- CASSIN, Barbara. *How to Really Do Things with Words: Performance Before the Performative* in *Sophistical Practice: Toward a Consistent Relativism*. New York: Fordham University Press, 2014. [pp. 303-350]
- CLARK, T. J. *Grotesco David com a bochecha inchada: um ensaio sobre o auto-retrato* in *Modernismos: ensaios sobre política, história e teoria*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. [pp. 159-239]

- DELEUZE, Gilles. *Platão, os gregos* in *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 2011. [pp. 175-176]
- FEBVRE, Lucien. *Contra o vento: manifesto dos novos Annales* in *Nova história em perspectiva* (Vol. 1: Propostas e desdobramentos). São Paulo: Cosac Naify, 2011. [pp. 76-85]
- FOWLER, Robert. *The Homeric question* in *Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. [pp. 220-232]
- GIBBON, Edward. *Ensaio sobre o estudo da literatura* in *Ensaaios de história*. São Paulo: Iluminuras, 2014. [pp. 17-75]
- GINZBURG, Carlo. *Controlando a evidência: o juiz e o historiador* in *Nova história em perspectiva* (Vol. 1: Propostas e desdobramentos). São Paulo: Cosac Naify, 2011. [pp. 342-358]
- _____. *Sinais: Raízes de um paradigma indiciário* in *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. [pp. 143-179]
- GOETHE, J. W. & SCHILLER, J. F. *Sobre a literatura épica e dramática* in *Correspondência*. São Paulo: Hedra, 2010. [pp. 233-236]
- GRANDSDEN, K. W. *Homero e a epopéia* in *O legado da Grécia*. Brasília: Editora UnB, 1998. [pp. 79-109]
- LESSA, Renato. *Política: anamnese, amnésia, transfigurações* in *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007. [pp. 107-125]
- LLOSA, Mario Vargas Llosa. *A linguagem da paixão* in *Saberes e Utopias*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2010.
- MONTAIGNE, Michel. *Que apenas após a morte se deve julgar sobre nossa felicidade* in *Ensaaios* (Vol. 1). São Paulo: Martins Fontes, 2002 [Ensaio XIX: pp. 114-118]
- _____. *É loucura condicionar ao nosso discernimento o verdadeiro e o falso* in *Ensaaios* (Vol. 1). São Paulo: Martins Fontes, 2002 [Ensaio XXVII: pp. 266-272]

- OSBORNE, Robin. *Homer's society* in *Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. [pp. 206-219]
- PERROTA-BOSCH, Francesco. *A arquitetura dos intervalos* in *Serrote* (No 15). São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2013. [07-23]
- VEGETTI, M. *How and why Republic become unpolitical?* in *Dialogues on Plato's Politeia (Republic): Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*. (J. L. Brisson & N. Notomin editors) Berlin: Academia Verlag, 2013. [pp. 03-15]
- VERNANT, Jean-Pierre. *Tecer a amizade* in *Entre Mito & Política*. São Paulo: Edusp, 2009. [pp. 27-37]
- _____. *A "Bela Morte" de Aquiles* in *Entre Mito & Política*. São Paulo: Edusp, 2009. [pp. 407-413]
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Uma invenção grega: a democracia* in *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. [pp. 169-191]
- _____. *Luzes da cidade grega* in *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. [pp. 192-210]
- _____. *Tradição da democracia grega* in *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. [pp. 232-258]
- VIEIRA, Trajano. *Hipólito e pensamento abstrato* in *Hipólito*. São Paulo: Editora 34, 2015. [pp. 145-156]
- _____. *A voz contrária de Antígone* in *SÓFOCLES. Antígone*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009. [pp. 11-21]
- _____. *Agonia do herói arcaico* in *SÓFOCLES. As Traquínias*. São Paulo: Editora 34, 2014. [pp. 129-136]
- _____. *A humanização de Hércules* in *EURÍPIDES. Hércules*. São Paulo: Editora 34, 2014. [pp. 143-150]

Artigos, resenhas, crônicas, prefácios, posfácios:

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Fim do mundo* in *A bolsa & a vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. [pp. 62-63]
- ANDREWS, A. *The Opposition to Pericles* in *Journal of Hellenic Studies* 98, 1978.
- ARENDT, Hannah. *Não mais e ainda não* in *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2008. [pp. 187-191]
- BURROW, Colin. *The Empty Bath* (Reviews "Homer: 'The Iliad'" translated by Peter Green) in *London Review of Books*: Vol. 37, Nº 12, 18 June 2015. [pp. 05-08]
- DUARTE, Adriane. *Esopo e a tradição da fábula* in ESOPO. *Fábulas completas*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. [07-25]
- DUFFY, James. *A Concepção de Homero do Destino*. (tradução de Leonardo Teixeira de Oliveira, 2007; publicado em: http://www.classicas.ufpr.br/projetos/bolsapermanencia/2006/artigos/James_Duffy-Destino.pdf). [Originalmente *Homer's Conception of Fate* in *The Classical Journal*, Vol. 42, No. 8 (May, 1947), pp. 477-485].
- GASKIN, Richard. *Do Homeric Heroes Make Real Decisions?* in *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 40, No. 1 (1990). [pp. 01-15]
- IRWIN, T. H. *Introdução à Carta VII, de Platão* in PLATÃO. *Carta VII*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. [pp. 07-43]
- JONES, Peter. *Introdução* in HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. [pp. 07-51]
- LESSA, Renato. *Dos intelectuais, da política e da contemplação: uma pequena peça sobre a inevitabilidade do envolvimento e da frustração* in

Presidencialismo de Animação e outros ensaios sobre a política brasileira (1993-2006). Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006. [pp. 144-148]

- LOURENÇO, Frederico. *Prefácio* in HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014. [pp. 71-90]
- MARTIN, Richard. *Apresentação* in HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. [pp. 07-58]
- NEHAMAS, Alexander. *Plato and the Mass Media* in *The Monist*, Vol. 71, No2, Aesthetics and the Histories of the Arts (APRIL, 1998).
- STRIKER, Gisela. *Are we any better?* (Reviews “Shame and Necessity” by Bernard Williams) in *London Review of Books*: Vol. 15, Nº 16, 19 August 1993. [pp. 01-08]
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mestres da Verdade* in *Entre Mito & Política*. São Paulo: Edusp, 2009. [pp. 285-289]
- _____. *Sob os Olhos do Outro* in *Entre Mito & Política*. São Paulo: Edusp, 2009. [pp. 343-344]
- _____. *A Tragédia de Heitor* in *Entre Mito & Política*. São Paulo: Edusp, 2009. [pp. 381-388]
- VON FRITZ, Kurt. *The Discovery of Incommensurability by Hipassus of Metapontum* in *Annals of Mathematics*, Second Series, Vol. 46, No. 2 (Apr., 1945). [pp. 242-264]

Entrevistas:

- NEHAMAS, Alexander. *Why Friendship Is Like Art: A new philosophy of a complicated relationship* in *The Atlantic*. May 4, 2016.

Poemas Vários:

- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia* (ed. bilíngue). São Paulo: Editora 34, 2010.
- GULLAR, Ferreira. *Fica o não dito por dito* in *Em alguma arte alguma* in *Toda Poesia*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2015.
- KAVÁFIS, Konstantinos. *Ítaca* in *Poemas de Konstantinos Kaváfis* (ed. bilíngue) São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- KEATS, *On First Looking into Chapman`s Homer* in *Ode sobre a melancolia e outros poemas* (ed. bilíngue). São Paulo: Hedra, 2010.
- PESSOA, Fernando. *Mensagem*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2014.
- _____. *Quási* in *Ficções do interlúdio (1914-1935)*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2012. [pp. 169-170]
- SÁ-CARNEIRO, Mário de. *Quase* in *Antologia* (org. Cleonice Berardinelli). Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015. [pp. 49-50]

Dicionários e Obras de Referência:

- CHÂTELET, François. *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahard Ed., 2008.
- PUCCI, Pietro. *Kêr* in *Dictionary of Untranslatables: a philosophical lexicon* (edited by Barbara Cassin). Princeton: Princeton University Press, 2014. [Verbete: pp. 531-536]
- RUSSELL, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge Classics, 2004.