

Jean Pierre Vernant

As Origens do Pensamento Grego

Trad. Ísis Borges B. da Fonseca

Rio de Janeiro

Difel

2002

O UNIVERSO ESPIRITUAL
DA POLIS

O aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas conseqüências; a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos.¹

O que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no

¹ Cf. V. Ehrenberg, When did the Polis rise?, *Journal of Hellenic Studies*, 57, 1937, pp. 147-159; Origins of democracy, *Historia*, 1, 1950, pp. 519-548.

Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra — de que os gregos farão uma divindade: *Peithô*, a força de persuasão — lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário.

Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da *arché* são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a política e o *logos*, há assim 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 assembléia 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.

Uma segunda característica da *polis* é o cunho de plena publicidade dada às manifestações mais importantes da vida social. Pode-se mesmo dizer que a *polis* existe apenas na medida em que se distinguiu um domínio público, nos dois sentidos diferentes, mas solidários do termo: um setor de interesse comum, opondo-se aos assuntos privados; práticas abertas, estabelecidas em pleno dia, opondo-se a processos secretos. Essa exigência de publicidade leva a apreender progressivamente em proveito do grupo e a colocar sob o olhar de todos o conjunto das condutas, dos processos, dos conhecimentos que constituíam na origem o privilégio exclusivo do *basileus*, ou dos *gene* detentores da *arché*. Esse duplo movimento de democratização e de divulgação terá, no plano intelectual, conseqüências decisivas. A cultura grega constitui-se, dando a um círculo sempre mais amplo — finalmente ao *demos* todo — o acesso ao mundo espiritual, reservado no início a uma aristocracia de caráter guerreiro e sacerdotal (a epopéia homérica é um primeiro exemplo desse processo: uma poesia de corte, cantada primeiramente nas salas dos palácios; depois sai deles, desenvolve-se e transpõe-se em poesia de festa). Mas esse desenvolvimento comporta uma profunda transformação. Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levados à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia. Não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso de tradições familiares; sua publicação motivará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. Doravan-

te, a discussão, a argumentação, a polêmica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político. O controle constante da comunidade se exerce sobre as criações do espírito, assim como sobre as magistraturas do Estado. A lei da *polis*, por oposição ao poder absoluto do monarca, exige que umas e outras sejam igualmente submetidas à “prestação de contas”, εὐθυναί. Já se não impõem pela força de um prestígio pessoal ou religioso; devem mostrar sua retidão por processos de ordem dialética.

Era a palavra que formava, no quadro da cidade, o instrumento da vida política; é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos. Tomada dos fenícios e modificada por uma transcrição mais precisa dos sons gregos, a escrita poderá satisfazer essa função de publicidade porque ela própria se tornou, quase com o mesmo direito da língua falada, o bem comum de todos os cidadãos. As mais antigas inscrições em alfabeto grego que conhecíamos mostram que, desde o século VIII, não se trata mais de um saber especializado, reservado a escribas, mas de uma técnica de amplo uso, livremente difundida no público.² Ao lado da recitação decorada de textos de Homero ou de Hesíodo — que continua sendo tradicional —, a escrita constituirá o elemento de base da *paideia* grega.

² John Forsdyke, *Greece before Homer. Ancient chronology and mythology*, Londres, 1956, pp. 18 e ss.; cf. também as notas de Cl. Préaux, *Du linéaire B créto-mycénien aux ostraca grecs d’Égypte, Chronique d’Égypte*, 34, 1959, pp. 79-85.

Compreende-se assim o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraem-se à autoridade privada dos *basileis*, cuja função era “dizer” o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira. No mundo de Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, a *dike* atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador beócio, a *dike* é, neste mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis “comedores de presentes”; no céu, é uma divindade soberana, mas longínqua e inacessível. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a *dike*, sem deixar de aparecer como um valor ideal, vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos, mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada.

Quando, por sua vez, os indivíduos decidirem tornar público o seu saber por meio da escrita, seja sob forma de livro como os que Anaximandro e Ferecides teriam sido os primeiros a escrever ou como o que Heráclito depositaria no templo de Ártemis em Éfeso, seja sob forma de *pará-pegma*, inscrição monumental em pedra, análoga às que a cidade faz gravar em nome de seus magistrados ou de seus sacerdotes (cidadãos particulares nelas inscreverão observações astronômicas ou tábuas de cronologia), sua ambição não será fazer conhecer a outros uma descoberta ou uma opinião pessoais; o que vão querer, depositando sua

mensagem ἐξ τοῦ κείνου é fazer dela o bem comum da cidade, uma norma suscetível, como a lei, de impor-se a todos.³ Uma vez divulgada, sua sabedoria toma uma consistência e uma objetividade novas: ela constitui-se em si mesma como verdade. Não se trata mais de um segredo religioso, reservado a alguns eleitos, favorecidos por uma graça divina. Certamente, a verdade do sábio, como o segredo religioso, é revelação do essencial, descoberta de uma realidade superior que ultrapassa muito o comum dos homens; mas, entregue à escrita, ela é destacada do círculo fechado das seitas para ser exposta em plena luz aos olhares da cidade inteira; isto significa reconhecer que ela é por direito acessível a todos, aceitar submetê-la, como o debate político, ao julgamento de todos, com a esperança que em definitivo será por todos aceita e reconhecida.

Essa transformação de um saber secreto de tipo esotérico, num corpo de verdades divulgadas no público, tem seu paralelo num outro setor da vida social. Os antigos sacerdócios pertenciam como propriedade particular a certos *gene* e marcavam seu parentesco especial com um poder divino; — a *polis*, quando é constituída, confisca-os em seu proveito e os transforma em cultos oficiais da cidade. A proteção que a divindade reservava outrora a seus favoritos vai doravante exercer-se em benefício da comunidade toda. Mas quem diz culto de cidade diz culto público. Todos os antigos *sacra*, sinais de investidura, símbolos religiosos, brasões, *xóana* de madeira, zelosamente con-

³ Cf. Diógenes Laércio, I, 43, carta de Tales a Ferecides.

servados como talismãs de poderio no recesso dos palácios ou no fundo das casas de sacerdote, vão emigrar para o templo, morada aberta, morada pública. Nesse espaço impessoal que se volta para fora e doravante projeta no exterior a decoração de seus frisos esculpídos, os velhos ídolos transformam-se por sua vez: perdem, com seu caráter secreto, sua virtude de símbolo eficaz; eis que se tornam “imagens”, sem outra função ritual senão a de serem vistos, sem outra realidade religiosa senão sua aparência. Da grande estátua cultural alojada no templo para nele manifestar o deus, poder-se-ia dizer que todo seu *esse* consiste doravante em um *percipi*. Os *sacra*, outrora carregados de uma força perigosa e não expostos à vista do público, tornam-se sob o olhar da cidade um espetáculo, um “ensinamento sobre os deuses”, como sob o olhar da cidade, as narrativas secretas, as fórmulas ocultas se despojam de seu mistério e seu poder religioso para se tornarem as “verdades” que os Sábios vão debater.

Entretanto, não é sem dificuldade nem sem resistência que a vida social é assim entregue a uma publicidade completa. O processo de divulgação faz-se por etapas; encontra, em todos os domínios, obstáculos que limitam seus progressos. Mesmo no plano político, práticas de governo secreto mantêm, em pleno período clássico, uma forma de poder que opera por vias misteriosas e meios sobrenaturais. O regime de Esparta oferece os melhores exemplos desses processos secretos. Mas a utilização, como técnicas de governo, de santuários secretos, de oráculos privados, reservados exclusivamente a certos magistrados, ou coleções divinatórias não divulgadas, de que se

apropriam certos dirigentes, também está atestada em outros lugares. Além disso, muitas cidades colocam sua salvação na posse de relíquias secretas: ossadas de heróis, cujo túmulo, ignorado do público, não deve ser conhecido, sob pena de arruinar o Estado, senão apenas pelos magistrados qualificados para receber, por ocasião de seu acesso ao cargo, essa perigosa revelação. O valor político atribuído a esses talismãs secretos não é simples sobrevivência do passado. Corresponde a necessidades sociais definidas. A salvação da cidade não põe necessariamente em jogo forças que escapam ao cálculo da razão humana, elementos que não são possíveis apreciar num debate, nem prever ao termo de uma deliberação? Essa intervenção de um poder sobrenatural cujo papel é finalmente decisivo — a providência de Heródoto, a *tyche* de Tucídides —, deve ser bem considerada e ter seu lugar na economia dos fatos políticos. Ora, o culto público das divindades olímpicas só pode responder em parte a essa função. Refere-se a um mundo divino geral demais e também distante demais; define uma ordem do sagrado que precisamente se opõe, como o *hierós* ao *hósios*, ao domínio profano no qual se situa a administração da cidade. A dessacralização de todo um plano da vida política tem como contrapartida uma religião oficial que se distanciou das questões humanas e que não está mais tão diretamente ligada às vicissitudes da *arché*. Entretanto, quaisquer que sejam a lucidez dos chefes políticos e a sabedoria dos cidadãos, as decisões da assembléia têm por objeto um futuro que permanece fundamentalmente opaco e que não pode ser alcançado completamente pela inteligência. É então essencial assegurar

se o seu controle, na medida do possível, por outras diligências, que empregam não mais meios humanos, mas a eficácia do rito. O “racionalismo” político que preside às instituições da cidade se opõe certamente aos antigos processos religiosos do governo, mas sem por isso excluí-los de maneira radical.⁴

Além disso, no domínio da religião, desenvolvem-se, à margem da cidade e ao lado do culto público, associações fundadas secretamente. Seitas, confrarias e mistérios são grupos fechados, hierarquizados, comportando escalas e graus. Organizados sob o modelo das sociedades de iniciação, sua função é selecionar, por meio de uma série de provas, uma minoria de eleitos que se beneficiarão com privilégios inacessíveis ao comum. Mas, contrariamente às iniciações antigas às quais os jovens guerreiros, os *couroi*, eram submetidos e que lhes conferiam uma habilitação ao poder, os novos agrupamentos secretos são doravante confinados a um terreno puramente religioso. No quadro da cidade, a iniciação não pode mais trazer senão uma transformação “espiritual”, sem repercussão política. Os eleitos, os *epoptas*, são puros, santos. Aparentados com o

⁴ Pense-se no papel da adivinhação na vida política dos gregos. De maneira mais geral, observar-se-á que toda magistratura conserva um caráter sagrado. Mas, a esse respeito, dá-se no plano político o mesmo que no jurídico. Os processos religiosos, que tinham na origem valor em si mesmos, tornam-se, no quadro do direito, introduutores de instância. Do mesmo modo, os ritos, como o sacrifício ou o juramento, aos quais os magistrados ficam sujeitos ao assumir o cargo, constituem o esquema formal e não mais a força interna da vida política. Neste sentido, há certamente secularização.

divino, estão certamente votados a um destino excepcional, mas conhecê-lo-ão no além. A promoção com que eles se beneficiam pertence a um outro mundo.

A todos que desejam conhecer a iniciação o mistério oferece, sem restrição de nascimento nem de classe, a promessa de uma imortalidade bem-aventurada, que era na origem privilégio exclusivamente real; divulga, no círculo mais amplo dos iniciados, os segredos religiosos que pertencem como propriedade particular a famílias sacerdotais, como os *Kérykes* ou os *Eumólpides*. Mas, apesar dessa democratização de um privilégio religioso, o mistério em nenhum momento se coloca numa perspectiva de publicidade. Ao contrário, o que o define como mistério é a pretensão de atingir uma verdade inacessível por vias normais e que não poderia de maneira alguma ser “exposta”; é a pretensão de obter uma revelação tão excepcional que dá acesso a uma vida religiosa desconhecida do culto de Estado e que reserva aos iniciados uma sorte sem comparação com a condição ordinária do cidadão. O segredo toma assim, em contraste com a publicidade do culto oficial, uma significação religiosa particular: define uma religião de salvação pessoal visando transformar o indivíduo independentemente da ordem social, a realizar nele uma espécie de novo nascimento que o destaque do estatuto comum e o faça penetrar num plano de vida diferente.

Mas, nesse terreno, as pesquisas dos primeiros Sábios iam retomar as preocupações das seitas a ponto de se confundirem às vezes com elas. Os ensinamentos da Sabedoria, como as revelações dos mistérios, pretendem transformar o homem no íntimo, elevá-lo a uma condição superior, fazer

dele um ser único, quase um deus, um *theios anér*. Se a cidade se dirige ao Sábio, quando se sente entregue à desordem e à impureza, se lhe pede a solução de seus males, é precisamente porque ele lhe aparece como um ser à parte, excepcional, um homem divino que todo seu gênero de vida isola e coloca à margem da comunidade. Reciprocamente, quando o Sábio se dirige à cidade, pela palavra ou por escrito, é sempre para transmitir-lhe uma verdade que vem do alto e que, mesmo divulgada, não deixa de pertencer a um outro mundo, estranho à vida ordinária. A primeira sabedoria constitui-se assim numa espécie de contradição em que se exprime sua natureza paradoxal: entrega ao público um saber que proclama ao mesmo tempo inacessível à maior parte. Não tem ele por objeto revelar o invisível, fazer ver esse mundo dos *ádela* que se dissimula atrás das aparências? A sabedoria revela uma verdade tão prestigiosa que deve ser paga ao preço de duros esforços e que fica, como a visão dos *epoptas*, oculta aos olhos do vulgo; exprime certamente o segredo, formula-o em palavras, mas o povo não pode apreender seu sentido. Leva o mistério para a praça pública; faz dele o objeto de um exame, de um estudo, sem deixar entretanto completamente de ser um mistério. Aos ritos de iniciação tradicionais que proibiam o acesso às revelações interditas, a *sophia* e a *philosophia* substituem outras provas: uma regra de vida, um caminho de ascese, uma via de pesquisa que, ao lado das técnicas de discussão, de argumentação, ou dos novos instrumentos mentais como as matemáticas, conservam em seu lugar antigas práticas divinatórias, exercícios espirituais de concentração, de êxtase, de separação da alma e do corpo.

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 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 ambigüidade que marca sua origem, a filosofia grega talvez jamais se tenha libertado inteiramente. O filósofo não deixará de oscilar entre duas atitudes, de hesitar entre duas tentações contrárias. Ora afirmará ser o único qualificado para dirigir o Estado, e, tomando orgulhosamente a posição do rei-divino, pretenderá, em nome desse “saber” que o eleva acima dos homens, reformar toda a vida social e ordenar soberanamente a cidade. Ora ele se retirará do mundo para recolher-se numa sabedoria puramente privada; agrupando em torno de si alguns discípulos, desejará com eles instaurar, na cidade, uma cidade diferente, à margem da primeira e, renunciando à vida pública, buscará sua salvação no conhecimento e na contemplação.

Aos dois aspectos que assinalamos — prestígio da palavra, desenvolvimento das práticas públicas —, um

outro traço se acrescenta para caracterizar o universo espiritual da *polis*. Os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira “semelhantes” uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da *polis*, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio. Todos os que participam do Estado vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como os *Isoi*, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade. Essa imagem do mundo humano encontrará no século VI sua expressão rigorosa num conceito, o de *isonomia*: igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder. Mas antes de adquirir esse valor plenamente democrático e de inspirar, no plano institucional, reformas como as de Clístenes, o ideal de *isonomia* pôde traduzir ou prolongar aspirações comunitárias que remontam muito mais alto, até as origens da *polis*. Vários testemunhos mostram que os termos *isonomia*, *isocratia* serviram, em círculos aristocráticos, para definir, por oposição ao poder absoluto de um só (a *monarchia* ou a *tyrannís*), um regime oligárquico em que a *arché* é reservada a um pequeno número, excetuando-se a massa, mas é partilhada de maneira igual entre todos os

membros dessa elite.⁵ Se a exigência de *isonomia* pôde adquirir no fim do século VI uma tal força, pôde-se justificar a reivindicação popular de um livre acesso do *demós* a todas as magistraturas, foi sem dúvida porque se enraizava numa tradição igualitária muito antiga, foi porque correspondia mesmo a certas atitudes psicológicas da aristocracia dos *hippeis*. É, com efeito, essa nobreza militar que estabelece pela primeira vez, entre a qualificação guerreira e o direito de participar nos negócios públicos, uma equivalência que não será mais discutida. Na *polis*, o estado de soldado coincide com o de cidadão: quem tem seu lugar na formação militar da cidade igualmente o tem na sua organização política. Ora, desde o meio do século VII, as modificações do armamento e uma revolução na técnica do combate transformam o personagem do guerreiro, renovam seu estatuto social e seu retrato psicológico.⁶

O aparecimento do hoplita, pesadamente armado, combatendo em linha, e seu emprego em formação cerrada segundo o princípio da falange dão um golpe decisivo nas prerrogativas militares dos *hippeis*. Todos os que podem fazer as despesas de seu equipamento de hoplitas — isto é, os pequenos proprietários livres que formam o

⁵ Cf. V. Ehrenberg (Origins of democracy, I. c.), que lembra que o canto de Harmódios e Aristogiton glorifica esses eupátridas por terem feito os atenienses *isonomous*; cf. também Tucídides, III, 62.

⁶ Cf. A. Andrews, *The Greek tyrants*, Londres, 1956, cap. 3: The military factor; F. E. Adcock, *The Greek and Macedonian art of war*, Berkeley and Los Angeles, 1957; sobre a data do aparecimento do hoplita, cf. P. Courbin, Une tombe géométrique d'Argos, *Bulletin de correspondance hellénique*, 81, 1957, pp. 322-384.

demós, como são em Atenas os zeugitas —, acham-se colocados no mesmo plano que os possuidores de cavalos. Mas, mesmo neste caso, a democratização da função militar — antigo privilégio aristocrático — causa uma transformação completa da ética do guerreiro. O herói homérico, o bom condutor de carros, podia ainda sobreviver na pessoa do *hippeus*; já não tem muita coisa em comum com o hoplita, esse soldado-cidadão. O que contava para o primeiro era a façanha individual, a proeza feita em combate singular. Na batalha, mosaico de duelos em que se enfrentam os *prómachoi*, o valor militar afirmava-se sob forma de uma *aristeia*, de uma superioridade toda pessoal. A audácia que permitia ao guerreiro executar aquelas ações brilhantes, encontrava-a numa espécie de exaltação, de furor belicoso, a *lyssa*, onde o lançava, como fora de si mesmo, o *menos*, o ardor inspirado por um deus. Mas o hoplita já não conhece o combate singular; deve recusar, se se lhe oferece, a tentação de uma proeza puramente individual. É o homem da batalha de braço a braço, da luta ombro a ombro. Foi treinado em manter a posição, marchar em ordem, lançar-se com passos iguais contra o inimigo, cuidar, no meio da peleja, de não deixar seu posto. A virtude guerreira não é mais da ordem do *thymós*; é feita de *sophrosyne*: um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correriam o risco de perturbar a ordem geral da formação. A falange faz do hoplita, como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento semelhante a todos os outros, e cuja *aristeia*, o valor individual, não

deve jamais se manifestar senão no quadro imposto pela manobra de conjunto, pela coesão de grupo, pelo efeito de massa, novos instrumentos da vitória. Até na guerra, a *Eris*, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se à *Philia*, ao espírito de comunidade; o poder dos indivíduos deve inclinar-se diante da lei do grupo. Heródoto, ao mencionar, após cada narrativa de batalha, os nomes das cidades e dos indivíduos que se mostraram os mais valentes em Platéia, dá a palma, entre os espartanos, a Aristodamo: o homem fazia parte dos trezentos lacedemônios que tinham defendido as Termópilas; só ele tinha voltado são e salvo; preocupado em lavar o opróbrio que os espartanos ligavam a essa sobrevivência, procurou e encontrou a morte em Platéia ao realizar façanhas admiráveis. Mas não foi a ele que os espartanos concederam, com o prêmio da bravura, as honras fúnebres devidas aos melhores; recusaram-lhe a *aristeia* porque, combatendo furiosamente, como um homem alucinado pela *lyssa*, tinha abandonado seu posto.⁷

A narrativa ilustra de maneira surpreendente uma atitude psicológica que não se manifesta somente no domínio da guerra, mas que, em todos os planos da vida social, marca uma viragem decisiva na história da *Polis*. Chega um momento em que a cidade rejeita as atitudes tradicionais da aristocracia tendentes a exaltar o prestígio, a reforçar o poder dos indivíduos e dos *gene*, a elevá-los acima do comum. São assim condenados como descomedimento, como *hybris* — do mesmo modo que o furor guerreiro e a

⁷ Heródoto, IX, 71.

busca no combate de uma glória puramente particular —, a ostentação da riqueza, o luxo das vestimentas, a suntuosidade dos funerais, as manifestações excessivas da dor em caso de luto, um comportamento muito ostensivo das mulheres, ou o comportamento demasiado seguro, demasiado audacioso da juventude nobre.

Todas essas práticas são doravante rejeitadas porque, acusando as desigualdades sociais e o sentimento de distância entre os indivíduos, suscitam a inveja, criam dissonâncias no grupo, põem em perigo seu equilíbrio, sua unidade, dividem a cidade contra si mesma. O que agora é preconizado é um ideal austero de reserva e de moderação, um estilo de vida severo, quase ascético, que faz desaparecer entre os cidadãos as diferenças de costumes e de condição para melhor aproximá-los uns dos outros, unidos como os membros de uma só família.

Em Esparta, é o fator militar que parece efetivamente ter desempenhado no advento da mentalidade nova o papel decisivo. A Esparta do século VII não é ainda aquele estado cuja originalidade provocará entre os outros gregos um espanto misturado de admiração. Está então empenhada no movimento geral da civilização que leva as aristocracias das diversas cidades ao luxo, fazendo-as desejar uma vida mais refinada e buscar as empresas lucrativas. A ruptura se produz entre os séculos VII e VI. Esparta concentra-se em si mesma, fixa-se em instituições que a consagram completamente à guerra. Não somente repudia a ostentação da riqueza, mas fecha-se a tudo o que é intercâmbio com o estrangeiro, comércio, atividade artesanal; proíbe o uso dos metais preciosos, depois a moeda

de ouro e de prata; permanece fora das grandes correntes intelectuais, negligencia as letras e as artes em que se tinha celebrizado antes. A filosofia e o pensamento gregos parecem assim não lhe dever nada.

Deve-se dizer somente “parecem”. As transformações sociais e políticas que as novas técnicas de guerra produzem em Esparta e que resultam numa cidade de hoplitas traduzem, no plano das instituições, aquela mesma exigência de um mundo humano equilibrado, ordenado pela lei, que os Sábios pela mesma época formularão no plano propriamente conceptual nas cidades que, por falta de uma solução do tipo espartano, conhecerão sedições e conflitos interiores. Insistiu-se com razão no arcaísmo de instituições às quais Esparta ficará obstinadamente presa: classes de idades, iniciações guerreiras, criptia. Mas deve-se também sublinhar outras características que a tornam adiantada para o seu tempo: o espírito igualitário de uma reforma que suprime a oposição antiga do *laós* e do *demos* para constituir um corpo de soldados-cidadãos, definidos como *hómoioi* e dispondo todos eles em princípio de um lote de terra, de um *kleros*, exatamente igual ao dos outros. A essa primeira forma de *isomoira* (talvez houvesse então uma nova partilha das terras) deve-se acrescentar o aspecto comunitário de uma vida social que impõe a todos um mesmo regime de austeridade, que codifica, por aversão ao luxo, até a maneira pela qual as casas particulares devem ser construídas, e que institui a prática das *sissítias*, das refeições comuns a que cada um leva, todos os meses, seu escote regulamentar de cevada, de vinho, de queijo e de figos. Deve-se notar enfim que o regime de Esparta, com sua dupla realeza, a *apella*, os *éphoroi* e a *gerousia*, realiza um “equilíbrio” entre

os elementos sociais que representam funções, virtudes ou valores opostos. Nesse equilíbrio recíproco assenta-se a unidade do Estado, ficando cada elemento contido pelos outros nos limites que não deve ultrapassar. Plutarco atribui assim à *gerousia* um papel de contrapeso que mantém entre a *apella* popular e a autoridade real, um constante equilíbrio que se coloca, segundo o caso, do lado dos reis para opor-se à democracia, ou do lado do povo para impedir o poder de um só.⁸ Da mesma maneira, a instituição dos *éphoroi* representa no corpo social um elemento guerreiro, “junior” e popular, por oposição à *gerousia* aristocrática, qualificada, como convém a “seniores”, por uma ponderação e uma sabedoria que devem contrabalançar a audácia e o vigor guerreiros dos *couroi*.

No Estado espartano, a sociedade já não forma, como nos reinos micênicos, uma pirâmide cujo cimo o rei ocupa. Todos os que, tendo recebido o treino militar com a série das provas e iniciações que comporta, possuem um *kleros* e participam das *sissítias* encontram-se elevados ao mesmo plano. É esse plano que define a cidade.⁹ A ordem social já não aparece então sob a dependência do soberano; já não está ligada ao poder criador de um personagem excepcional, à sua atividade de ordenador. É a ordem, ao contrário, que regula o poder de todos os indivíduos, que

⁸ Plutarco, *Vida de Lucurgo*, V, 11, e Aristóteles, *Política*, 1265 b 35.

⁹ Bem entendido, a cidade implica, ao lado dos cidadãos e em contraste com eles, todos aqueles que, em graus diversos, são privados dos valores ligados à plena cidadania: em Esparta, os hipoméionas, os periecos, os hilotas, os escravos. A igualdade se esboça num fundo de desigualdade.

impõe um limite à sua vontade de expansão. A ordem é primeira em relação ao poder. A *arché* pertence na realidade exclusivamente à lei. Todo indivíduo ou toda facção que pretende assegurar-se o monopólio da *arché* ameaça, por esse golpe contra o equilíbrio das outras forças, a *homónoia* do corpo social e põe em risco, com isso, a própria existência da cidade.

Mas se a nova Esparta reconhece assim a supremacia da lei e da ordem, é por ter-se orientado para a guerra; a transformação do Estado ali obedece primeiramente a preocupações militares. É na prática dos combates mais que nas controvérsias da *ágora* que os *hómoioi* se exercitam. Igualmente, a palavra não poderá tornar-se, em Esparta, o instrumento político que será em outros lugares, nem adotará forma de discussão, de argumentação, de refutação. No lugar de *Peithó* força de persuasão, os lacedemônios celebrarão, como instrumento da lei, o poder de *Phobos*, esse temor que curva todos os cidadãos à obediência. Gabar-se-ão de apreciar nos discursos somente a concisão e de preferir às sutilezas dos debates contraditórios as fórmulas sentenciosas e definitivas. A palavra continua a ser para eles aquelas *rhetrai*, aquelas leis quase oraculares a que eles se submetem sem discussão e que recusam entregar pela escrita a uma plena publicidade. Por mais avançada que possa ter sido, Esparta deixará a outros a honra de exprimir plenamente a nova concepção da ordem quando, sob o reino da lei, a Cidade se tornar um cosmos equilibrado e harmonioso. Não serão os lacedemônios que vão saber destacar e explicitar em todas as suas conseqüências as noções morais e políticas que eles, entre os primeiros, terão encarnado em suas instituições.

A CRISE DA CIDADE. OS PRIMEIROS SÁBIOS

Num diálogo hoje perdido, *Sobre a filosofia*, Aristóteles evocava os grandes cataclismos que periodicamente destroem a humanidade; retraçava as etapas que devem percorrer cada vez os raros sobreviventes e sua descendência para refazer a civilização: os que escaparam assim ao dilúvio de Deucalião tiveram primeiramente que redescobrir os meios elementares de subsistência e, depois, reencontrar as artes que embelezam a vida; num terceiro estágio, prosseguia Aristóteles, “dirigiram seus olhares para a organização da *Polis*, inventaram as leis e todos os vínculos que reúnem as partes de uma cidade; e essa invenção, nomearam-na Sabedoria; é desta sabedoria (anterior à ciência física, a *physiké theoria*, e à Sabedoria suprema que tem por objeto as realidades divinas) que foram providos os Sete Sábios, que precisamente inventaram as virtudes próprias do cidadão”.¹

¹ Sobre o *Perí philosophias* de Aristóteles, cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris, 1949, pp. 219 e ss. e App. 1.

Sobre esse dado tradicional dos Sete Sábios, seria vão apoiar uma conclusão histórica: a lista dos Sete é fluante e variável; não observa nem cronologia, nem verossimilhança. Entretanto, o papel político e social atribuído aos Sábios, as máximas que são consideradas de sua autoria, permitem aproximar, uns dos outros, personagens que, quanto ao resto, em tudo se opõem: um Tales, unindo a tantas outras competências a do homem de Estado —, um Sólon, poeta elegíaco, árbitro das lutas políticas atenienses, recusando a tirania —, um Periandro, tirano de Corinto —, um Epimênides, o próprio tipo do mago inspirado, do *theios aner*, que se alimentava de malva e de asfódelo, e cuja alma se liberta do corpo, à vontade. Por meio de uma mistura de dados puramente lendários, de alusões históricas, de sentenças políticas e de chavões morais, a tradição mais ou menos mítica dos Sete Sábios faz-nos atingir e compreender um momento de história social. Momento de crise, que começa no fim do século VII e se desenvolve no VI, período de confusões e de conflitos internos de que distinguimos algumas das condições econômicas; período que os gregos viveram, num plano religioso e moral, como uma discussão de todo seu sistema de valores, um golpe contra a própria ordem do mundo, um estado de erro e de impureza.

As conseqüências dessa crise serão, no domínio do direito e da vida social, as reformas às quais se acham precisamente associados não só adivinhos purificadores como Epimênides, mas também nomótetas como Sólon, aisímetas como Pítaco, ou tiranos como Periandro. Será também, no domínio intelectual, um esforço para traçar o

quadro e para elaborar as noções fundamentais da nova ética grega. Poder-se-ia dizer, esquematizando muito, que o ponto de partida da crise é de ordem econômica, que ela reveste na origem a forma de uma efervescência religiosa ao mesmo tempo que social, mas que, nas condições próprias à cidade, leva definitivamente ao nascimento de uma reflexão moral e política, de caráter laico, que encara de maneira puramente positiva os problemas da ordem e da desordem no mundo humano.

As transformações econômicas — que devemos limitar-nos a mencionar — estão ligadas a um fenômeno cuja importância aparece igualmente decisiva no plano espiritual: a retomada e o desenvolvimento dos contatos com o Oriente, que com a queda do império micênico tinham sido rompidos. Na Grécia continental, as relações encontram-se restabelecidas no século VIII por intermédio dos navegadores fenícios. Nas costas da Jônia, os gregos entram em contato com o interior da Anatólia, especialmente com a Lídia. Mas é no último quartel do século VII que a economia das cidades, na Europa e na Ásia, volta-se decididamente para o exterior; o tráfico por mar vai então amplamente ultrapassar a bacia oriental do Mediterrâneo, entregue a seu papel de via de comunicação. A zona dos intercâmbios estende-se a oeste até a África e à Espanha, a leste até ao Mar Negro.² Esse alargamento do horizonte

² Sobre a expansão dos gregos no Mediterrâneo e a retomada dos contatos com o Oriente, cf. Jean Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie Méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, Paris, 1957; La migration éolienne, *Revue Archéologique*, 1959, pp. 1-28; Thomas J. Dunbabin, *The Greeks and their eastern neighbours. Studies in*

marítimo responde aliás a uma exigência muito imperiosa: o desenvolvimento demográfico dispõe o problema dos cereais de maneira tão mais ampla que a agricultura helênica tende doravante a favorecer as culturas mais lucrativas, como a vinha e a oliveira, cujos produtos podem ser, por sua vez, exportados e trocados. Procura de terra, procura de alimento, procura também do metal, tal é o tríplíce objetivo que se pôde atribuir à expansão grega pelo Mediterrâneo. No decurso da época sombria, numa Grécia isolada e desprovida de riquezas de minas, o ouro e a prata tinham-se tornado raros, quando não tinham desaparecido de todo. A partir do século VIII abrem-se fontes novas de abastecimento em metais preciosos; durante todo o século VII, a quantidade de ouro, de prata e de electro posta em circulação no mundo grego aumenta: seu uso desenvolve-se, sob formas diversas: jóias, trabalho de ourivesaria, objetos pessoais, ex-votos, riqueza acumulada a título privado ou entesourada nos templos, enfim moedagem, após sua invenção no fim do século VII pelos reis da Lídia.

Não é fácil apreciar exatamente as mudanças de estrutura social causada por essa orientação de todo um setor da economia grega para o comércio marítimo. Por falta de evidência direta, não se pode inferir sua natureza e amplidão senão a partir de testemunhos literários que concernem às formas novas de sensibilidade e de pensamento. A poesia lírica é a esse respeito uma fonte precioso-

the relation between Greece and the countries of the Near East in the eight and seventh centuries, Londres, 1957; Carl Roebuck, *Ionian trade and colonization*, Nova York, 1959; Michel B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, Atenas, 1958.

sa. Mostra que a influência do Oriente não se fixa somente na cerâmica, nos temas figurados, na ornamentação da vida. Seduzida pelo luxo, pelo requinte, pela opulência, a aristocracia grega do século VII inspira-se, em seus gostos, em seus costumes, nesse ideal faustoso e delicado de *ἄβροσύνη* que caracteriza o mundo oriental.³ A ostentação da riqueza torna-se, desde então, um dos elementos do prestígio dos *gene*, um meio, que se une ao valor guerreiro e às qualificações religiosas, para marcar a supremacia, assegurar o domínio sobre os rivais. Exercendo-se no terreno da riqueza, como em outros, a *Eris* aristocrática pôde agir, na sociedade grega, como um fermento de dissociação, de divisão. Personagens novos aparecem no próprio seio da nobreza: o homem bem-nascido, o *kalós kagathós*, que, por espírito de lucro ou por necessidade, entrega-se ao tráfico marítimo; uma parte da aristocracia transforma-se: como o escreve Louis Gernet, passa do estágio do “feudal” ao de *gentleman farmer*.⁴ Vê-se surgir um tipo de proprietário de bens de raiz que vela pelo rendimento de suas terras, que torna sua cultura especializada, procura aumentá-las interessando-se por essa “reserva” que fica, ao lado das “tenências de servos” e dos *kleroi* dos pequenos cultivadores livres, aberta às obras de arroteamento; o nobre — que é também agora um rico — estende sua empresa sobre a *eschatie* a expensas das coletividades aldeãs; pode mesmo apropriar-se dos bens de seus obrigados: clientes ou deve-

³ Cf. Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Florença, 1947.

⁴ L. Gernet, “Horoi”, *Studi in onore de U. E. Paoli*, p. 348.

dores eventuais. A concentração da propriedade territorial em pouquíssimas mãos, o avassalamento da maior parte do *demos*, reduzido ao estado de “sesmeiro”, fazem da questão agrária o problema capital desse período arcaico. Sem dúvida, desenvolveu-se uma população de artesãos que pôde ser relativamente numerosa em certos setores como a cerâmica e a metalurgia (deve-se assinalar a esse respeito um fato técnico de grande alcance: a metalurgia do ferro, no fim do século VIII, substituiu a do bronze nos objetos de produção corrente); com os lojistas e todo o populocho que, na costa e no porto, vive do mar, os artesãos formam até na cidade, residência aristocrática, uma categoria social nova cuja importância irá crescendo. Mas, no século VII, a oposição que se aviva entre “urbanos” e “rurais” ergue ainda contra os nobres, que vivem *en asty*, na cidade, onde se encontram agrupados os edifícios públicos associados à *arché*, uma classe aldeã, encarregada de alimentá-los e que povoa as aldeias periféricas, os *demoi*.

As mudanças técnicas e econômicas que evocamos não se limitam ao mundo grego; as cidades fenícias, em pleno desenvolvimento comercial desde o século IX, conheceram análogas transformações.⁵ O que é próprio da Grécia é a reação que elas suscitam no grupo humano: sua recusa a uma situação sentida e denunciada como um estado de *anomia*, a refundição de toda a vida social para

⁵ Sobre as analogias e as diferenças, no plano socioeconômico entre o mundo fenício e o mundo grego, cf. as notas de G. Thomson, *Studies in ancient Greek society*, II, *The first philosophers*, Londres, 1955.

organizá-la em conformidade com aspirações comunitárias e igualitárias tão fortes que nessa idade do Ferro — em que os poderosos perderam toda vergonha, em que a *Aidós* teve de deixar a terra pelo céu, deixando o campo livre ao desencadeamento das paixões individuais e à *Hybris*, as relações sociais aparecem marcadas pela violência, pela astúcia, pela arbitrariedade e pela injustiça. O esforço da renovação atua em muitos planos: é ao mesmo tempo religioso, jurídico, político, econômico; sempre visa restringir a *dynamis* dos *gene*, quer fixar um limite à sua ambição, à sua iniciativa, ao seu desejo de poder, submetendo-os a uma regra geral cuja coação se aplique igualmente a todos. Essa norma superior é a *Dike* que o Mago invoca como um poder divino, que o nomóteta promulga em suas leis, e de que pode às vezes inspirar-se o tirano, mesmo se a deturpa, impondo-a pela violência; é ela que deve estabelecer entre os cidadãos um justo equilíbrio a garantir a *eunomia*: a divisão eqüitativa dos cargos, das honras, do poder entre os indivíduos e as facções que compõem o corpo social. A *Dike* assim concilia, harmoniza esses elementos para deles fazer uma só e mesma comunidade, uma cidade unida.

Os primeiros testemunhos do espírito novo têm relação com certas matérias de Direito. A legislação sobre o homicídio marca o momento em que o assassinio deixa de ser uma questão privada, um ajuste de contas entre *gene*; à vingança do sangue, limitada a um círculo estreito, mas obrigatório para os parentes do morto e que pode engendrar um ciclo fatal de assassinios e de vinganças, substitui-se uma repressão organizada no quadro da cidade, contro-

AS ORIGENS DO PENSAMENTO GREGO

lada pelo grupo e onde a coletividade se encontra comprometida como tal. Não é mais somente para os parentes da vítima, mas para a comunidade inteira que o assassino se torna um objeto de impureza. Essa universalização da condenação do crime, o horror inspirado doravante por toda espécie de assassinio, a obsessão do *miasma* que pode representar para uma cidade, para um território, o sangue derramado, a exigência de uma expiação que é ao mesmo tempo uma purificação do mal — todas essas atitudes estão ligadas ao despertar religioso que se manifesta nos campos pelo progresso do dionisismo e que reveste, em meios mais especializados, a forma de um movimento de seitas como a dos “Órficos”. Ao lado de um “ensino” sobre o destino das almas, seu castigo no Hades, a hereditariedade da falta, o ciclo das reencarnações e a comunidade de todos os seres animados, essa renovação religiosa caracteriza-se pela instituição de processos purificatórios em relação com as crenças novas. No livro IX das *Leis*, Platão, tratando do homicídio, sentirá ainda a necessidade de referir-se explicitamente à doutrina, ao *logos*, dos “sacerdotes que se ocupam das *teletai*”. Na classe desses magos purificadores, a figura de Epimênides destaca-se com um relevo particular. Plutarco define-o como um Sábio em matéria divina, dotado de uma *sophia* “entusiasta e iniciática”;⁶ é ele que é chamado a Atenas para expulsar o *miasma* que pesa sobre a cidade após o assassinio dos Cilonides. Promotor de ritos catárticos, é também um adivinho

⁶ Plutarco, *Vida de Sólon*, XII, 7-12.

inspirado cujo saber, diz-nos Aristóteles, descobre o passado, não o futuro: seu dom de dupla visão faz conhecer com efeito as faltas antigas; desvela os crimes ignorados cuja impureza engendra, nos indivíduos e nas cidades, um estado de perturbação e de enfermidade, o delírio frenético da *mania*, com seu cortejo de desordens, de violências e assassinios. Mas esse reformador religioso, fundador de santuários e de ritos, aparece aliás como um conselheiro político que Sólon associa à sua obra legislativa. É que se trata no fundo, nos dois casos, de uma atividade orientada no mesmo sentido e que visa, tanto num plano como no outro, ordenar a vida social, reconciliar e unificar a cidade. Na *Vida de Sólon*, Plutarco, sublinhando o papel de Epimênides na regulamentação do luto que ele torna mais equilibrado e mais pacífico, e nas medidas referentes ao bom comportamento das mulheres, conclui: “Tendo, como ao termo de uma iniciação, santificado e consagrado a cidade por ritos expiatórios, purificações, fundações, tornou-a obediente ao direito e mais dócil (deixando-se mais facilmente persuadir: εὔπειθῆ) no sentido da *homónoia*.”

Uma observação de Aristóteles, breve mas sugestiva, permite-nos melhor apreender como, nessa viragem da história da cidade, o religioso, o jurídico e o social podem achar-se associados num mesmo esforço de renovação.⁷ Aristóteles quer demonstrar o caráter natural da *Polis*: ela é como uma família ampliada, pois que se forma agrupando aldeias que, por sua vez, reúnem núcleos familiares. Nota que o *oikos*, a família doméstica, é uma comunidade

⁷ Aristóteles, *Política*, 1252 b 15.

natural, uma *koinonia*; e lembra nessa ocasião os nomes pelos quais os membros do *oikos* eram designados por Carondas e por Epimênides. A aproximação é em si mesma interessante. Carondas é o legislador de Catânia; como Zaleuco de Locres, que é considerado seu mestre e ao qual seu nome é normalmente associado, teria feito preceder suas *Leis* de um prelúdio, análogo ao que Platão introduz como Prólogo no capítulo IX consagrado ao direito criminal: trata-se de uma verdadeira encantação, de uma “*ἔπωδή*”, que deve ser cantada e que se dirige àqueles cujo espírito é obsedado pelo pensamento de atos ímpios e criminosos. Antes de promulgar as penas repressivas, os legisladores querem agir preventivamente sobre os maus por uma magia purificante, uma espécie de *γοητεία*, que utiliza a virtude calmante da música e da palavra cantada; o criminoso é apresentado como um “possesso”, um furioso enlouquecido por um mau *daimon*, encarnação de uma impureza ancestral. Nessa alma perturbada, enferma, a *cátharsis* mágica do legislador faz voltar a ordem e a saúde, do mesmo modo que os ritos purificatórios de Epimênides restabelecem, na cidade conturbada pelas dissensões e pelas violências, causadas por crimes antigos, a calma, a moderação, a *homónoia*.

Mas a observação de Aristóteles vai mais longe. Carondas e Epimênides designam os membros do *oikos* pelos termos *ὄμοσιπύοι*, *ὄμοχάποι*, que sublinham entre eles uma “similaridade”, ilustrada pelo fato de que partilham o mesmo pão, comem à mesma mesa. É precisamente o estado de espírito que preside, como vimos, à instituição espartana das *sissitias* entre *hómoioi*. Trata-se de dar

aos cidadãos o sentimento de que eles são de alguma maneira irmãos. Nada é mais suscetível de fortalecer essa convicção do que a consumição de um alimento cozido na mesma lareira e dividido na mesma mesa: a refeição é uma comunhão que realiza entre convivas uma identidade de ser, uma espécie de consangüinidade. Compreende-se, desde então, que o assassinio de um concidadão possa 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. Prova de que a consciência social tenha efetivamente influído nesse sentido tem-se na evolução semântica do termo que designa o assassino: *αὐθέντης*, primeiramente, é o assassino de um parente; depois, o assassino estranho à família da vítima, mas encarado em sua relação com essa família, marcado, pelos parentes da vítima que sentem a seu respeito ódio e repulsa religiosa, com a mesma palavra forte que designa o assassino de um homem de seu próprio sangue; enfim, o assassino de um indivíduo qualquer, sem idéia de uma relação especial com a família da vítima. Quando se passou da vingança privada à repressão judiciária do crime, a palavra que definia o assassino de um parente, depois o assassino em relação aos parentes da vítima, pôde manter-se para designar o criminoso à vista de todos seus concidadãos.⁸ Além disso, o que é válido

⁸ Cf. L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, pp. 29-50. Ver entretanto, contra: P. Chantraine, *Encore “Αὐθέντης”*, *Hommage à Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, Atenas, 1960, pp. 89-93.

para os crimes de sangue o é também para os outros delitos. Aristóteles e Plutarco contam, entre as inovações mais felizes da constituição de Sólon, o princípio segundo o qual o dano causado a um indivíduo particular é na realidade um atentado contra todos; portanto, Sólon dá a cada um o direito de intervir em justiça em favor de quem quer que seja lesado e de fazer punir a *adikia*, sem ser pessoalmente sua vítima.

Os diversos traços que os gregos agruparam para compor a figura de um Epimênides não formam um testemunho isolado. Um personagem como Abaris — que se inscreve com outros magos: Aristeas, Hermótimo, na tradição lendária do Pitagorismo — não é somente um xamã que voa pelos ares com sua flecha de ouro, vive sem alimento e manda sua alma vagar longe de seu corpo; é, ao mesmo tempo que um cresmólogo, um reformador religioso e um purificador; funda, no quadro da religião pública, ritos novos: em Atenas, os Προηρόσια; abre santuários protetores da comunidade: em Esparta, o de *Core* salvadora; institui processos catárticos que permitem às cidades impedir o desencadeamento de um *loimós*. Um personagem histórico como Onomácritos, que se liga a Museu cujos oráculos compila e, se for preciso, falsifica, desempenha junto aos Psistrátidas um papel de adivinho que coleciona, para uso de seus amos, compilações de oráculos secretos adaptados às circunstâncias; mas é também um conselheiro político e até um embaixador; Aristóteles indica-nos que alguns o associavam a Licurgo, a Carondas e a Zaleuco para dele fazer um dos primeiros peritos em matéria de legislação.

Não se poderia, pois, conceber o começo do direito fora de um certo clima religioso: o movimento místico corresponde a uma consciência comunitária mais exigente; traduz uma sensibilidade nova do grupo a respeito do assassinio, sua angústia diante das violências e os ódios que a vingança privada engendra, o sentimento de estar coletivamente comprometido, coletivamente ameaçado cada vez que corre o sangue, a vontade de regulamentar as relações dos *gene* e de quebrar seu particularismo. Entretanto, essa efervescência mística não se prolongará senão em meios sectários muito estreitamente circunscritos. Não dá origem a um vasto movimento de renovação religiosa que absorveria finalmente a política. É o inverso que se produz. As aspirações comunitárias e unitárias vão inserir-se mais diretamente na realidade social, orientar um esforço de legislação e de reforma; mas, remodelando assim a vida pública, elas próprias vão transformar-se, laicizar-se; encarnando-se na instituição judiciária e na organização política, vão prestar-se a um trabalho de elaboração conceptual, transpor-se ao plano de um pensamento positivo.

Louis Gernet bem mostrou em particular a mutação intelectual que o advento do direito propriamente dito realiza.⁹

No processo arcaico os *gene* enfrentavam-se, tendo por armas as fórmulas rituais e as provas previstas pelo costume: o juramento, o juramento solidário, o testemunho. Essas provas tinham valor decisório; possuíam um poder religioso; asseguravam automaticamente o êxito no

⁹ *Ib.*, pp. 61-81.

AS ORIGENS DO PENSAMENTO GREGO

curso do processo, se eram corretamente utilizadas, sem que o juiz, em seu papel de puro árbitro que se limitava a verificar e a declarar a vitória ao termo da prova de força, tivesse que se indagar sobre o fundo, reconstituir o objeto do litígio, conhecer fatos em si mesmos. Mas quando, com a cidade, o juiz representa o corpo cívico, a comunidade em seu conjunto, e que, encarnando este ser impessoal superior às partes, ele próprio pode decidir, resolver segundo sua consciência e de acordo com a lei, são as próprias noções de prova, de testemunho e de julgamento que se encontram radicalmente transformadas. O juiz deve com efeito trazer à luz uma verdade em função da qual terá doravante de pronunciar-se. Pede às testemunhas que não mais jurem, afirmando-se solidários de uma das duas partes, mas que façam um relato dos fatos. Por essa concepção inteiramente nova da prova e do testemunho, o processo empregará toda uma técnica de demonstração, de reconstrução do plausível e do provável, de dedução a partir de indícios ou de sinais — e a atividade judiciária contribuirá para elaborar a noção de uma verdade objetiva, que o processo antigo ignorava, no quadro do “pré-jurídico”.

— CAPÍTULO VI —

A ORGANIZAÇÃO DO COSMOS HUMANO¹

A efervescência religiosa não contribuiu somente para o nascimento do Direito. Preparou também um esforço de reflexão moral, orientado por especulações políticas. O temor da impureza, a cujo papel na origem da legislação sobre o homicídio nos referimos, encontrava sua mais intensa expressão na aspiração mística a uma vida pura de todo contato sangrento. Da mesma maneira, ao ideal de austeridade que se afirma no grupo em reação contra o desenvolvimento do comércio, a ostentação do luxo, a brutal insolência dos ricos, corresponde, sob uma forma extrema, o ascetismo preconizado em certos agrupamentos religiosos. Os meios sectários puderam assim contribuir para fazer uma imagem nova da *areté*. A virtude aristocrática era uma qualidade natural ligada ao brilho do

¹ Utilizamos amplamente, neste capítulo, as indicações dadas por L. Gernet num curso não publicado, dado na Ecole Pratique des Hautes Etudes, em 1951, sobre as origens do pensamento político entre os gregos.

COSMOGONIAS E MÍTOS DE SOBERANIA

Na história do homem, as origens geralmente nos escapam. Entretanto, se o advento da filosofia, na Grécia, marca o declínio do pensamento mítico e o começo de um saber de tipo racional, podem ser fixados a data e o lugar de nascimento da razão grega e estabelecido seu estado civil. É no princípio do século VI, na Mileto jônica, que homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes inauguram um novo modo de reflexão concernente à natureza que tomam por objeto de uma investigação sistemática e desinteressada, de uma *história*, da qual apresentam um quadro de conjunto, uma *theoria*. Da origem do mundo, de sua composição, de sua ordem, dos fenômenos meteorológicos, propõem explicações livres de toda a imaginária dramática das teogonias e cosmogonias antigas: as grandes figuras das Potências primordiais já se extinguiram; nada de agentes sobrenaturais cujas aventuras, lutas, façanhas formavam a trama dos mitos de gênese que narravam o aparecimento do mundo e a instituição da ordem; nem mesmo alusão aos deuses que a religião oficial associava,

nas crenças e no culto, às forças da natureza. Entre os “físicos” da Jônia, o caráter positivo invadiu de chofre a totalidade do ser. Nada existe que não seja natureza, *physis*. Os homens, a divindade, o mundo formam um universo unificado, homogêneo, todo ele no mesmo plano: são as partes ou os aspectos de uma só e mesma *physis* que põem em jogo, por toda parte, as mesmas forças, manifestam a mesma potência de vida. As vias pelas quais essa *physis* nasceu, diversificou-se e organizou-se são perfeitamente acessíveis à inteligência humana: a natureza não operou “no começo” de maneira diferente de como o faz ainda, cada dia, quando o fogo seca uma vestimenta molhada ou quando, num crivo agitado pela mão, as partes mais grossas se isolam e se reúnem. Como não há senão uma só natureza, que exclui a própria noção de sobrenatural, não há senão uma só temporalidade. O original e o primordial despojam-se de sua majestade e de seu mistério; têm a banalidade tranquilizadora dos fenômenos familiares. Para o pensamento mítico, a experiência cotidiana se esclarecia e adquiria sentido em relação aos atos exemplares praticados pelos deuses “na origem”. Invertem-se os termos da comparação entre os jônios. Os acontecimentos primitivos, as forças que produziram o cosmos se concebem à imagem dos fatos que se observam hoje e dependem de uma explicação análoga. Já não é o original que ilumina e transfigura o cotidiano; é o cotidiano que torna o original inteligível, fornecendo modelos para compreender como o mundo se formou e ordenou.

Essa revolução intelectual aparece tão súbita e tão profunda que foi considerada inexplicável em termos de

causalidade histórica: falou-se de um milagre grego. Na terra jônica, o *logos* ter-se-ia desprendido bruscamente do mito, como as escamas caem dos olhos do cego. E a luz desta razão, uma vez por todas revelada, não teria mais deixado de iluminar os progressos do espírito humano. “Os filósofos jônios, escreve Burnet, abriram o caminho que a ciência depois só teve que seguir.”¹ E precisa, em outra passagem: “Seria inteiramente falso procurar as origens da ciência jônica numa concepção mítica qualquer.”

A essa interpretação opõe-se ponto por ponto a de F. M. Cornford. Segundo ele, a primeira filosofia aproxima-se mais de uma construção mítica do que de uma teoria científica. A física jônica nada tem em comum, nem em sua inspiração nem em seus métodos, com o que chamamos ciência; em particular, ignora tudo sobre a experimentação. Não é também o produto de uma reflexão ingênua e espontânea da razão sobre a natureza. Transpõe, sob uma forma laica e num vocabulário mais abstrato, a concepção do mundo elaborada pela religião. As cosmologias retomam e prolongam os temas essenciais dos mitos cosmogônicos. Trazem uma resposta ao mesmo tipo de questão; não procuram, como a ciência, leis da natureza; interrogam-se, com o mito, como a ordem foi estabelecida, como o cosmos pôde surgir do caos. Dos mitos de gênese os milésios tomam não só uma imagem do universo, mas ainda todo um material conceptual e esquemas explicativos: atrás dos “elementos” da *physis* perfilam-se antigas divindades da mitologia. Tornando-se natureza, os ele-

¹ J. Burnet, *Early Greek philosophy*, 3ª ed., Londres, 1920 p. v.

mentos despojaram-se do aspecto de deuses individualizados; mas permanecem forças ativas e animadas, ainda sentidas como divinas; a *physis*, quando opera, está toda impregnada desta sabedoria e desta justiça que eram o apanágio de Zeus. O mundo de Homero ordenava-se por uma distribuição dos domínios e funções entre grandes deuses: a Zeus cabe a luz brilhante do céu (*aither*); e a Hades, a sombra brumosa (*aer*); a Posidão, o elemento líquido; a todos os três em comum, Gaia, a terra, onde vivem com os homens todas as criaturas mortais que resultam da mistura. O cosmos dos jônios organiza-se por uma divisão das províncias, das estações, entre forças elementares que se opõem, equilibram-se ou se combinam. Não se trata de uma vaga analogia. Entre a Teogonia de Hesíodo e a filosofia de um Anaximandro, a análise de Cornford faz aparecer estreitas correspondências. Certamente, enquanto uma fala ainda de gerações divinas, o outro já descreve processos naturais; é que o segundo se recusa a jogar com a ambigüidade de termos como *phyein* e *gênesis*, que significam igualmente engendrar e produzir, nascimento e origem. Durante todo o tempo em que esses diversos sentidos permaneciam confusos, podia-se exprimir o devir em termos de união sexual, dar a razão de um fenômeno nomeando seu pai e sua mãe, estabelecendo sua árvore genealógica. Entretanto, por mais importante que seja esta diferença entre o físico e o teólogo, a organização geral de seu pensamento permanece a mesma. Põem igualmente, na origem, um estado de indistinção em que nada ainda aparece (*Chaos*, em Hesíodo; *Nyx*, *Érebo*, *Tártaros*, em certas Teogonias atribuídas a Orfeu, Museu e a Epimê-

nides; *Ápeiron*, o ilimitado, em Anaximandro). Desta unidade primordial emergem, por segregação e diferenciação progressivas, pares de opostos — o sombrio e o luminoso, o quente e o frio, o seco e o úmido, o denso e o raro, o alto e o baixo... —, que vão delimitar no mundo realidades e regiões diversas: o céu, brilhante e quente, o ar sombrio e frio, a terra seca, o mar úmido. Esses opostos, que chegaram ao ser separando-se uns dos outros, também podem unir-se e misturar-se para produzir certos fenômenos, como o nascimento e a morte de tudo que vive — plantas, animais e homens.

Mas não é somente o esquema de conjunto que é conservado no essencial. Até nas minúcias, a simetria dos desenvolvimentos, a concordância de certos temas assinalam a persistência, no pensamento do físico, de representações míticas que nada perderam de sua força de sugestão.² A geração sexual, o ovo cósmico, a árvore cósmica, a separação da terra e do céu anteriormente confundidos — tantas imagens que aparecem como em filigrana por meio das explicações “físicas” de um Anaximandro sobre a formação do mundo: do *Ápeiron* foi segregada (*apokrínesthai*) uma semente ou um germe (*gónimon*), capaz de engendar o quente e o frio; no centro desse germe reside o frio, sob forma de *aer*; em sua periferia, envolvendo o frio, o quente desenvolve-se (*periphynai*) num invólucro de fogo semelhante à casca (*phloiós*) em torno de uma árvore. Chega um momento em que esse envoltório esférico

² Cf. Marcel De Corte, *Mythe et philosophie chez Anaximandre, Laval théologique et philosophique*, 14, 1958 (1960), pp. 9-29.

inflamado se separa (*aporrégnysthai*) do núcleo ao qual estava unido e, como uma casca de ovo se quebra, estala em círculos de fogo, que são os astros. Notou-se o emprego de termos embriológicos que evocam, racionalizando-os, temas de geração sexual e de hierogamia: *gónimon*, *apokrínesthai*, *aporrégnysthai*, *phloiós*, este último derivado de *phleo*, verbo ligado à idéia de geração e que pode designar a placenta do embrião, a casca do ovo, a casca da árvore e, mais geralmente, toda membrana que envolve, à maneira de um véu, o organismo vegetal ou animal, no decurso de seu crescimento.³

Entretanto, apesar dessas analogias e dessas reminiscências, não há realmente continuidade entre o mito e a filosofia. O filósofo não se contenta em repetir em termos de *physis* o que o teólogo tinha expressado em termos de Poder divino. À mudança de registro, à utilização de um vocabulário profano, correspondem uma nova atitude de espírito e um clima intelectual diferente. Com os milésios, pela primeira vez, a origem e a ordem do mundo tomam a forma de um problema explicitamente colocado a que se deve dar uma resposta sem mistério, ao nível da inteligência humana, suscetível de ser exposta e debatida publicamente, diante do conjunto dos cidadãos, como as outras questões da vida corrente. Assim se afirma uma função de conhecimento livre de toda preocupação de ordem ritual. Os “físicos”, deliberadamente, ignoram o mundo da religião. Sua pesquisa nada mais tem a ver com esses proces-

³ H. G. Baldry, Embryological analogies in presocratic cosmogony, *Classical Quarterly*, 26, 1932, pp. 27-34.

sos do culto aos quais o mito, apesar de sua relativa autonomia, permanecia sempre mais ou menos ligado.

Dessacralização do saber, advento de um tipo de pensamento exterior à religião — não são fenômenos isolados e incompreensíveis. Em sua forma, a filosofia relaciona-se de maneira direta com o universo espiritual que nos pareceu definir a ordem da cidade e se caracteriza precisamente por uma laicização, uma racionalização da vida social. Mas a dependência da filosofia com relação às instituições da *Polis* marca-se igualmente em seu conteúdo. Se é verdade que os milésios se serviram do mito, também é verdade que transformaram profundamente a imagem do universo, integraram-na num quadro espacial, ordenado segundo um modelo mais geométrico. Para construir as cosmologias novas, utilizaram as noções que o pensamento moral e político tinham elaborado, projetaram sobre o mundo da natureza esta concepção da ordem e da lei que, triunfando na cidade, tinha feito do mundo humano um cosmo.

As teogonias e as cosmogonias gregas comportam, como as cosmologias que lhes sucederam, relatos de gênese que expõem a emergência progressiva de um mundo ordenado. Mas são também, antes de tudo, outra coisa: mitos de soberania. Exaltam o poder de um deus que reina sobre todo o universo; falam de seu nascimento, suas lutas, seu triunfo. Em todos os domínios — natural, social, ritual —, a ordem é o produto dessa vitória do deus soberano. Se o mundo não está mais entregue à instabilidade e à confusão, é que, ao terminarem os combates que o deus teve que sustentar contra rivais e contra monstros, sua supremacia aparece definitivamente assegurada, sem que

nada possa doravante pô-la em discussão. A Teogonia de Hesíodo apresenta-se assim como um hino à glória de Zeus rei. A derrota dos Titãs e a de Tifeu, igualmente vencidos pelo filho de Crono, não vêm somente coroar, como sua conclusão, o edifício do poema. Cada episódio retoma e resume toda a arquitetura do mito cosmogônico. A vitória de Zeus, em cada vez, é uma criação do mundo. A narrativa da batalha que lança uma contra a outra as duas gerações rivais dos Titãs e dos Olímpicos evoca explicitamente o retorno do universo a um estado original de indistinção e de desordem. Abaladas pelo combate, as potências primordiais, *Gaia*, *Ouranós*, *Pontos*, *Okéanos*, *Tártaros*, que antes se tinham separado e ocupavam seu lugar, encontram-se de novo misturadas. *Gaia e Ouranós*, cuja separação Hesíodo tinha narrado, parecem encontrar-se e unir-se de novo, como se desabassem um sobre o outro. Crer-se-ia que o mundo subterrâneo irrompeu à luz: o universo visível, em vez de assentar seu cenário estável e ordenado nas duas fronteiras fixas que o limitam, embaixo a terra, residência dos homens, em cima o céu, onde moram os deuses, retomou seu aspecto primitivo de caos:⁴ um abismo obscuro e vertiginoso, uma abertura sem fundo, o sorvedouro de um espaço sem direções, percorrido ao acaso por turbilhões de vento que sopram em todos os sentidos. A vitória de Zeus recoloca tudo no lugar. Os Titãs, seres ctônicos, são enviados, carregados de cadeias, ao fundo do Tártaro ventoso. Doravante, no abismo subterrâneo em que a Terra, o Céu e o Mar cravam suas raízes

⁴ Hesíodo, *Teogonia*, 700-740.

comuns, as borrascas poderão agitar-se sem fim, em desordem. Posidão cerrou aos Titãs as portas que fecham para sempre as moradas da Noite. *Chaos* não corre mais o risco de ressurgir à luz para submergir o mundo visível.

A batalha contra Tifeu (trata-se de uma interpolação que data sem dúvida do fim do século VII) retoma temas análogos. Em páginas sugestivas, Cornford pôde relacionar este episódio do combate de Marduk contra Tiamat. Como Tiamat, Tifeu representa as forças de confusão e de desordem, o retorno ao informe, o caos. O que teria acontecido ao mundo se o monstro de mil vozes, filho de *Ge* e de *Tártaros*, tivesse conseguido reinar no lugar de Zeus sobre os deuses e os homens, imagina-se facilmente: de seus despojos mortais nascem os ventos que, em vez de soprar sempre no mesmo sentido, de maneira fixa e regular (como fazem o Noto, o Bóreas e o Zéfiro), abatem-se em borrascas prodigiosas, ao acaso, em direções imprevisíveis, ora aqui e ora lá. Derrotados os Titãs, fulminado Tifeu, Zeus, coagido pelos deuses, toma para si a soberania e senta-se no trono dos Imortais; depois, reparte entre os Olímpicos os encargos e as honras (*timai*). Da mesma maneira, proclamado rei dos deuses, Marduk matava Tiamat, cortava em duas partes seu cadáver, lançava ao ar uma de suas metades que formava o céu; determinava então o lugar e o movimento dos astros, fixava o ano e o mês, ordenava o tempo e o espaço, criava a raça humana, repartia os privilégios e os destinos.

Essas semelhanças entre a teogonia grega e o mito babilônico da Criação não são fortuitas. A hipótese, formulada por Cornford, de um empréstimo foi confirmada,

mas também matizada e completada, pela descoberta recente de uma dupla série de documentos: de um lado, as plaquetas fenícias de Ras Shamra (início do século XIV antes de Cristo), de outro, textos hititas em cuneiforme que retomam uma antiga saga hurrita do século XV. A ressurreição quase simultânea desses dois conjuntos teogônicos revelou toda uma série de convergências novas que explicam a presença, na trama da narrativa hesiódica, de detalhes que parecem deslocados ou incompreensíveis. O problema das influências orientais sobre os mitos gregos de gênese, o de sua extensão e seus limites, o das vias e da data de sua penetração encontram-se assim colocados de maneira precisa e sólida.

Nessas teogonias orientais, como nas da Grécia às quais elas puderam fornecer modelos, os temas de gênese ficam integrados numa vasta epopéia real que faz se enfrentarem, para a dominação do mundo, as gerações sucessivas dos deuses e diversas potências sagradas. O estabelecimento do poder soberano e a fundação da ordem aparecem como os dois aspectos inseparáveis do mesmo drama divino, o troféu de uma mesma luta, o fruto de uma mesma vitória. Esse caráter geral marca a dependência da narrativa mítica com relação a rituais reais de que constitui a princípio um elemento, formando seu acompanhamento oral. O poema babilônico da Criação, o *Enuma elis*, era assim cantado todos os anos, no quarto dia da festa real de Criação do Ano Novo, no mês de Nisan, na Babilônia. Nessa data, julgava-se que o tempo tinha acabado seu ciclo: o mundo voltava a seu ponto de partida. Momento crítico em que a ordem, em sua totalidade, voltava

a ser posta em discussão. No decurso da festa, o rei representava por gestos um combate ritual contra um dragão. Com isso, repetia cada ano a façanha realizada por Marduk contra Tiamat na origem do mundo. A prova e a vitória reais tinham uma dupla significação: ao mesmo tempo que confirmavam o poder da soberania do monarca, adquiriam o valor de uma nova criação da ordem cósmica, social e das estações. Pela virtude religiosa do rei, a organização do universo, após um período de crise, via-se renovada e mantida por um novo ciclo temporal.

Por meio de rito e mito babilônicos, exprime-se uma concepção particular das relações da soberania e da ordem. O rei não domina somente a hierarquia social; intervém também na marcha dos fenômenos naturais. A ordenação do espaço, a criação do tempo, a regulação do ciclo das estações aparecem integrados na atividade real; são aspectos da função de soberania. Como natureza e sociedade permanecem confundidas, a ordem, sob todas suas formas e em todos os domínios, é posta sob a dependência do Soberano. Nem no grupo humano, nem no universo, é concebida ainda de maneira abstrata em si mesma e por si mesma. Para existir tem necessidade de ser estabelecida, e para durar, de ser mantida; sempre supõe um agente ordenador, uma força criadora suscetível de promovê-la. No quadro desse pensamento mítico, não se poderia imaginar um domínio autônomo da natureza nem uma lei de organização imanente ao universo.

Na Grécia, não somente a Teogonia de Hesíodo, em seu plano geral, ordena-se segundo a mesma perspectiva, mas também cosmogonias mais tardias e mais elaboradas,

como a de Ferecides de Siros, que Aristóteles classifica, entre os teólogos, no número daqueles que souberam misturar a filosofia ao mito. Contemporâneo de Anaximandro, Ferecides, se conserva as figuras das grandes divindades tradicionais, transforma, entretanto, seus nomes por jogos de palavras etimológicas para sugerir ou sublinhar seu aspecto de forças naturais. *Cronos* transforma-se em *Chronos*, o Tempo; *Rhea* em *Re*, que evoca um fluxo, uma corrente; *Zeus* é chamado *Zas*, para exprimir talvez a intensidade da Força. Mas o mito fica centrado no tema de uma luta pelo reinado universal. Pelo que se pode julgar pelos fragmentos que chegaram até nós, Ferecides narrava a batalha de *Cronos* contra *Ophion*, o choque de seus dois exércitos, a queda dos vencidos no Oceano, o reino de *Cronos* em pleno céu; depois, deviam sobrevir o assalto de Zeus, sua conquista do poder, sua união solene com *Chthonia*, por intermédio ou com a assistência de *Eros*. Durante o *hierós gamos de Zeus* rei com a deusa subterrânea, a emergência do mundo visível produzia-se, enquanto se fixava pela primeira vez o modelo do rito matrimonial das *Anacalyptéria*, do “desvelamento”. Pela força desse casamento, a sombria *Chthonia* tinha-se transformado. Tinha-se envolvido no véu que *Zeus* havia tecido e bordado para ela, fazendo aparecer nele o contorno dos mares e a forma dos continentes. Aceitando o presente que *Zeus* lhe oferecia em testemunho de sua nova prerrogativa (*geras*), a obscura deusa subterrânea tinha-se tornado *Gé*, a terra visível. *Zeus* atribuía então às diversas divindades seu quinhão, sua *moira*, fixando para cada uma a porção de cosmos que devia caber-lhe. Enviava ao Tártaro, sob a

guarda dos ventos e das tempestades, as forças de desordem e de *hybris*.

O problema da gênese, no sentido estrito, fica, pois, nas teogonias, se não inteiramente implícito, pelo menos em segundo plano. O mito não se interroga sobre como um mundo ordenado surgiu do caos; responde à questão: Quem é o deus soberano? Quem conseguiu reinar (*anassein, basileuein*) sobre o universo? Neste sentido, a função do mito é estabelecer uma distinção e como uma distância entre o que é primeiro do ponto de vista temporal e o que é primeiro do ponto de vista do poder; entre o princípio que está cronologicamente na origem do mundo e o princípio que preside à sua ordenação atual. O mito constitui-se nessa distância; torna-o o próprio objeto de sua narração, descrevendo, por meio da série das gerações divinas, os avatares da soberania até o momento em que uma supremacia, esta definitiva, põe um termo à elaboração dramática da *dynasteia*. Deve-se sublinhar que o termo *arché*, que fará carreira no pensamento filosófico, não pertence ao vocabulário político do mito.⁵ Não é só que o mito fique ligado a expressões mais especificamente “de realidade”; é que também a palavra *arché*, designando indistintamente a origem numa série temporal e a primazia na hierarquia social, suprime essa distância sobre a qual o mito se fundava. Quando Anaximandro adotar esse termo, conferindo-lhe pela primeira vez seu sentido filosófico de princípio elementar, essa inovação não marcará somente a

⁵ Em Hesíodo, *arché* é empregada com um valor exclusivamente temporal.

rejeição pela filosofia do vocabulário “monárquico” próprio do mito; traduzirá também sua vontade de aproximar o que os teólogos necessariamente separavam, de unificar na medida do possível o que é primeiro cronologicamente, aquilo a partir de que as coisas se formaram, e o que domina, o que governa o universo. Com efeito, para o físico a ordem do mundo não pode mais ter sido instituída, num momento dado, pela virtude de um agente singular: imanente à *physis*, a grande lei que rege o universo devia estar já presente de alguma maneira no elemento original de que o mundo surgiu pouco a pouco. Falando dos antigos poetas e dos “teólogos”, Aristóteles fará observar, na *Metafísica*, que para eles não são *hoi prótoi*, as forças originárias — *Nyx*, *Okéanos*, *Chaos*, *Ouranós* —, mas um retardatário. *Zeus*, que exerce sobre o mundo a *arché* e a *basileia*.⁶ Ao contrário, Anaximandro assegura que não há nada que seja *arché* em relação com o *ápeiron* (pois que este sempre existiu), mas que o *ápeiron* é *arché* para tudo mais, que ele envolve (*periechein*) e governa (*kybernan*) tudo.⁷

Tentemos, pois, definir em grandes linhas o quadro no qual as teogonias gregas esboçam a imagem do mundo.

1 — O universo é uma hierarquia de poderes. Análogo em sua estrutura a uma sociedade humana, não poderia ser corretamente representado por um esquema puramente espacial, nem descrito em termos de posição, de distância, de movimento. Sua ordem, complexa e rigorosa,

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1091 a, 33-b7.

⁷ *Física*, 203 b7.

exprime relações entre agentes; é constituída por relações de força, de escalas de precedência, de autoridade, de dignidade, de vínculos de domínio e de submissão. Seus aspectos espaciais — níveis cósmicos e direções do espaço — expressam menos propriedades geométricas que diferenças de função, de valor e de classe.

2 — Essa ordem não surgiu necessariamente em consequência do jogo dinâmico dos elementos que constituem o universo; foi instituída dramaticamente pela iniciativa de um agente.

3 — O mundo é dominado pelo poder excepcional desse agente que aparece único e privilegiado, num plano superior aos outros deuses: o mito projeta-o como soberano sobre o cume do edifício cósmico; é sua *monarchia* que mantém o equilíbrio entre as Potências que constituem o universo, fixando a cada uma seu lugar na hierarquia, delimitando suas atribuições, suas prerrogativas, sua parte de honra.

Esses três traços são solidários; dão à narração mítica sua coerência, sua lógica própria. Marcam também sua ligação, na Grécia como no Oriente, com essa concepção da soberania que coloca sob a dependência do rei a ordem das estações, os fenômenos atmosféricos, a fecundidade da terra, dos rebanhos e das mulheres. A imagem do rei senhor do Tempo, fazedor de chuva, distribuidor das riquezas naturais — imagem que pôde, na época micênica, traduzir realidades sociais e responder a práticas rituais —, transparecia ainda em certas passagens de Homero e de

Hesíodo,⁸ em lendas como as de Salmoneu ou de Éaco. Mas não pode tratar-se, no mundo grego, senão de sobrevivências. Após o desmoronamento da realeza micênica, quando o sistema palaciano e o personagem do *anax* desapareceram, não subsistem dos antigos ritos reais senão vestígios cujo sentido se perdeu. Apagou-se a lembrança do rei que periodicamente voltava a criar a ordem do mundo; já não aparece também claramente o vínculo entre as façanhas míticas, atribuídas a um soberano, e a organização dos fenômenos naturais. O fracasso da soberania e a limitação do poder real contribuíram assim para destacar o mito do ritual em que se enraizava na origem. Liberada da prática do culto de que constituía a princípio o comentário oral, a narrativa pôde adquirir um caráter mais desinteressado, mais autônomo. Pôde, em certos aspectos, preparar e prefigurar a obra do filósofo. Já em Hesíodo, em algumas passagens, a ordem cósmica aparecia dissociada da função real, livre de todo vínculo com o rito. O problema de sua gênese coloca-se então de maneira mais independente. A emergência do mundo é descrita, não mais em termos de façanha, mas como um processo de geração por Potências cujo nome evoca de maneira direta realidades físicas: céu, terra, mar, luz, noite etc. Notou-se a este respeito o acento “naturalista” do começo da Teogonia (versos 116 a 133), que contrasta com a continuação do poema. Mas o que comporta talvez de mais significativo essa primeira tentativa para descrever a gênese do cosmos, segundo uma lei de desenvolvimento espontâneo, é preci-

⁸ Homero, *Odisséia*, XIX, 109; Hesíodo, *Trabalhos*, 225 e ss.

samente seu fracasso. Apesar do esforço de delimitação conceptual que se manifesta nele, o pensamento de Hesíodo permanece prisioneiro de seu quadro mítico. *Ouranós*, *Gaia*, *Pontos* são realidades perfeitamente físicas, em seu aspecto concreto de céu, de terra, de mar; mas são ao mesmo tempo divindades que agem, unem-se e reproduzem-se à semelhança dos homens. Atuando em dois planos, o pensamento apreende o mesmo fenômeno, como, por exemplo, a separação da terra e das águas, simultaneamente como fato natural no mundo visível e como produção divina num tempo primordial. Para romper com o vocabulário e com a lógica do mito, teria sido necessária a Hesíodo uma concepção de conjunto capaz de substituir o esquema mítico de uma hierarquia de Poderes dominada por um Soberano. O que lhe faltou foi poder representar-se um universo submetido ao reino da lei, um *cosmos* que se organizaria impondo a todas as suas partes uma mesma ordem de *isonomia* feita de equilíbrio, de reciprocidade, de simetria.

BIBLIOGRAFIA

Sobre as origens do pensamento grego e os inícios da reflexão filosófica, cf. John Burnet, *Early greek philosophy*, 3ª ed., Londres, 1920, trad. francesa: *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919; F. M. Cornford, *From religion to philosophy. A Study in the origins of western speculation*, Londres, 1912; e *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*, 1952; H. Frankel, *Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums*, 1951; e *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munique, 1955; L. Gernet, *Les origines de la philosophie*, *Bulletin de l'Enseignement public du*

Maroc, 183, 1945, pp. 9 e ss; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basileia, 1945; W. R. C. Guthrie, *In the beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres, 1957; W. Jaeger, *The theology of the early Greek philosophers*, Oxford, 1947; G. S. Kirk e J. E. Raven, *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, 1957; W. Nestle, *Vom mythos zum logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, 1940; R. B. Onians, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, 1951; P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, 1934, 2ª ed., 1948; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 2ª ed., Hamburgo, 1948; G. Thomson, *Studies in ancient Greek society*, II, *The first Philosophers*, Londres, 1955; e *From religion to philosophy*, *Journal of Hellenic Studies*, 73, 1953, pp. 77-84; J. P. Vernant, *Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1957, pp. 183-206.

Sobre as relações entre teogonias gregas e orientais, cf. R. D. Barnett, *The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod*, *Journal of hellenic studies*, 65, 1945, pp. 100-1; J. Duchemin, *Sources grecques et orientales de la Théogonie d'Hésiode, L'information littéraire*, 1952, pp. 146-151; R. Dussaud, *Antécédents orientaux à la Théogonie d'Hésiode, Mélanges Grégoire*, I, 1949, pp. 226-231; O. Eissfeldt, *Phönikische und Griechische Kosmogonie*, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 1-55; E. O. Forrer, *Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche*, *Mélanges Fr. Cumont*, 1936, pp. 687-713; H. C. Güterbock, *The hittite version of the burrian Kumarpi myths: Oriental Forerunners of Hesiod*, *American Journal of archaeology*, 52, 1948, pp. 123-34; H. Schwabe, *Die griechischen Theogonien und der Orient*, *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, pp. 39-56; F. Vian, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origi-*

nes orientales, *ibid.*, pp. 17-37; e *Influences orientales et survivances indoeuropéennes dans la Théogonie d'Hésiode*, *Revue de la Francé-ancienne*, 126, 1958, pp. 329-36; S. Wikander, *Histoire des Ouranides*, *Cahiers du Sud*, 1952, 314, pp. 9-17. Encontrar-se-ão os textos orientais editados por J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, 2ª ed., Princeton, 1955.

CONCLUSÃO

Advento da Polis, nascimento da filosofia: entre as duas ordens de fenômenos os vínculos são demasiado estreitos para que o pensamento racional não apareça, em suas origens, solidário das estruturas sociais e mentais próprias da cidade grega. Assim recolocada na história, a filosofia despoja-se desse caráter de revelação absoluta que às vezes lhe foi atribuído, saudando, na jovem ciência dos jônios, a razão intemporal que veio encarnar-se no Tempo. A escola de Mileto não viu nascer a Razão; ela construiu *uma* Razão, uma primeira forma de racionalidade. Essa razão grega não é a razão experimental da ciência contemporânea, orientada para a exploração do meio físico e cujos métodos, instrumentos intelectuais e quadros mentais foram elaborados no curso dos últimos séculos, no esforço laboriosamente continuado para conhecer e dominar a Natureza. Quando Aristóteles define o homem como “animal político”, sublinha o que separa a Razão grega da de hoje. Se o *homo sapiens* é a seus olhos um *homo politicus*, é que a própria Razão, em sua essência, é política.

De fato, é no plano político que a Razão, na Grécia, primeiramente se exprimiu, constituiu-se e formou-se. A experiência social pôde tornar-se entre os gregos o objeto de uma reflexão positiva, porque se prestava, na cidade, a um debate público de argumentos. O declínio do mito data do dia em que os primeiros Sábios puseram em discussão a ordem humana, procuraram defini-la em si mesma, traduzi-la em fórmulas acessíveis à sua inteligência, aplicar-lhe a norma do número e da medida. Assim se destacou e se definiu um pensamento propriamente político, exterior à religião, com seu vocabulário, seus conceitos, seus princípios, suas vistas teóricas. Este pensamento marcou profundamente a mentalidade do homem antigo; caracteriza uma civilização que não deixou, enquanto permaneceu viva, de considerar a vida pública como o coroa-mento da atividade humana. Para o grego, o homem não se separa do cidadão; a *phrónesis*, a *reflexão*, é o privilégio dos homens livres que exercem correlativamente sua razão e seus direitos cívicos. Assim, ao fornecer aos cidadãos o quadro no qual concebiam suas relações recíprocas, o pensamento político orientou e estabeleceu simultaneamente os processos de seu espírito nos outros domínios.

Quando nasce em Mileto, a filosofia está enraizada nesse pensamento político cujas preocupações fundamentais traduz e do qual tira uma parte de seu vocabulário. É verdade que bem depressa se afirma com maior independência. Desde Parmênides, encontrou seu caminho próprio; explora um domínio novo, coloca problemas que só a ela pertencem. Os filósofos já se não interrogam, como o faziam os milésios, sobre o que é a ordem, como se for-

mou, como se mantém, mas sim qual é a natureza do Ser e do Saber e quais são suas relações. Os gregos acrescentam assim uma nova dimensão à história do pensamento humano. Para resolver as dificuldades teóricas, as “apórias”, que o próprio progresso de seus processos fazia surgir, a filosofia teve de forjar para si uma linguagem, elaborar seus conceitos, edificar uma lógica, construir sua própria racionalidade. Mas nessa tarefa não se aproximou muito da realidade física; pouco tomou da observação dos fenômenos naturais; não fez experiência. A própria noção de experimentação foi-lhe sempre estranha. Edificou uma matemática sem que procurasse utilizá-la na exploração da natureza. Entre o matemático e o físico, o cálculo e a experiência, faltou essa conexão que nos pareceu unir no começo o geométrico e o político. Para o pensamento grego, se o mundo social deve estar sujeito ao número e à medida, a natureza representa de preferência o domínio do “aproximadamente” ao qual não se aplicam nem cálculo exato nem raciocínio rigoroso. A razão grega não se formou tanto no comércio humano com as coisas quanto nas relações dos homens entre si. Desenvolveu-se menos com as técnicas que operam no mundo que por aquelas que dão meios para domínio de outrem e cujo instrumento comum é a linguagem: a arte do político, do reitor, do professor. A razão grega é a que de maneira positiva, refletida, metódica, permite agir sobre os homens, não transformar a natureza. Dentro de seus limites como em suas inovações, é filha da cidade.